

منار حاشیه‌سی
٥٠٠

ارحن دی

٤٥٢

دخل في نوبة تصرف العبد عبد الباقي
بن علي عفي عنهما



452

هذا من فضل ربي

امتلكه الفقير امين اغا زاده محمد امين المدرس بمدرسة داود باشا [illegible] عفي عنهما الله تعالى

١٢٣٤

من كتب الفقير الحقير عبد القادر
بن محمد امين عليهما رحمة
رب العالمين
آمين

من كتب الفقير [illegible] باشا زاده
محمد اسعد عليهما رحمة
ربه الصمد



الحمد لله الذي اعلي معالم دين الاسلام وبيّن قوانين الشرع والاحكام والصلوة
والسلام علي الرسول محمد سيّد الانام ومصباح الظلام وعلي آله وصحبه البررة
الكرام اما بعد فهذه حاشية وضعتها علي شرح المنار في اصول الفقه
للشيخ الامام العالم العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تفتح منه مُقفله
وتبيّن مجمله وتبوذ ما اهمله مع بيان مايرد عليه والجواب عنه ان امكن
وقد اتعرّض فيها لكلام المصنّف رحمه الله لايضاح اوغيره راجيا جزيل
الثواب من الكريم الوهّاب وما توفيقي الا بالله عليه توكّلت واليه انيب
قوله لله الحي الاحد حمدًا لايحويه الحدّ قدّم الاسم الكريم لافادة الاختصاص
والاهتمام وان كان المقام يقتضي مزيد اهتمام بتقديم الحمد لانّ المقام مقام
الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تقديم الفعل في قوله تعالي اقرا باسم
ربك الّا ان ذكر اسم الله تعالي اهمّ في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة
فانّ صاحب الكشّاف صرّح بانّ في تقديم الحمد ايضا دلالة علي اختصاص
الحمد به فتامّل وانما ذكر صفة الحياة لانها شرط لثبوت غيرها من الصفات
لاستحالة ثبوت شيء من الصّفات بدونها خلافًا للبعض والاحد شيء
لايشاركه في ذاته والواحد شيء لايشاركه شيء في صفاته يقال احد في ذاته

وواحد في صفاته واختار في شرح العقايد المتوحّد لانه الكامل في الاحدية
لانّ التوحد المبالغة في الواحدة فمعني المتوحّد هو الذّات التي لايشاركه
شيء في ذاته وصفاته اذ لايقبل الكثرة لاباعتبار الذّات ولا باعتبار
الصّفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيّات ولا باعتبار المقدار
ولا باعتبار الوجود وانّما اختار الشارح ذكر الاحد دون المتوحّد لرعاية
السّجع ولان اطلاق تلك الصّيغة انّما يتاتي علي مذهب من يقول
ان اسماء الله تعالي اصطلاحيّة بمعني انه اذا صحّ اتّصافه بمعني اللفظ
ولم يوهم نقصا صحّ اطلاقه عليه والحدّ النهاية والمعني انه وصف
الحمد بالكثرة بحيث انه لانهاية له وهذا لان الحمد انما وجب علي العبد
بواسطة النعمة وهي لاتتناهي لانه لايقدر علي حمده الا بتوفيق منه وهو
نعمة يستدعي حمدًا وهلمّ جرّا الي ما لانهاية له فحمده لايحويه نهاية اي
لايجمعه يقال حواه يحويه حيًا اذا جمعه والتنوين في حمدٍ للتعظيم اي حمدٌ
عظيمٌ ولاجل هذا الغرض ترك الالف واللّام فان قلت الحمد انشاء والاسمية
خبر ولاتكون حمدًا لانها انما تفيد الاخبار بان الحمد ثابت لله ولايلزم من
ذلك كون المخبر حامدًا بخلاف الفعلية فانها تفيد التجدّد والحدوث من
قايلها والمناسب لمقام الحمد علي نعم الله المتجدّدة علينا يومًا فيومًا ان
يقال احمد الله ليفيد تجدد صدور الحمد منّا وتعلقه بالله تعالي علي استغراق
الازمنة بمعونة المقام علي ان فيه اتعاب النّفس دون الثبوت لانها انا
اعتادت الشيء الفته ولاشكّ ان افضل العبادة اشقها قلت الاخبار
بثبوت جميع المحامد لله تعالي عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين
التوحيد وايضا الجملة الاسميّة خبر لفظا وهو ظاهر ثم تارة يحكي الخارج
فيشير الي متعلّق لمعناها ثابت فيه يطابقه ذلك المعني او لايطابقه
فتكون خبرية معني ايضا وتارة ترد علي ما في النّفس ويراد به الاعلام

لا غير ولا يثبت لها ذلك المتعلق فيكون معناها الانشاء فهي حمد على هذا
التقدير دون الاول لتسمية قائلها حامدًا على ان الاسمية وان دلت
على الدوام الا ان التي خبرها ظرف غير ظاهرة الدلالة عليه وقد نص
الشيخ سعد الدين التفتازاني على ان زيدًا في الدار يحتمل الثبوت والتجدد
بحسب تقدير حاصل وحصل والتحقيق ان المحمول عليه ان كان من الامور
الثابتة فالمناسب ان يختار الاسمية كما في سورة الفاتحة فان الربوبية
صفة ثابتة للذات فلهذا اختير الاسمية والا فالفعلية **قوله** والله
علم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد لان وجوب الوجود مستتبع
لساير صفات الكمال وليس مشتقا على الاصح لاستلزام الذات ان يكون
بلا موصوف لانه اذا كان مشتقا كان صفة وقيل مشتق من أَلِهَ تحيّر
او من أَلَهَ او من وَلِهَ او من لاه ولما كان استحقاقه تعالى للحمد ذاتيا اورد
اسم الذات تنبيها على ان استحقاق الذات الحمد من حيث هي من غير ملاحظة
خصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق ونحوهما مما يوهم اختصاص
استحقاق الحمد بالوصف دون الذات وما يوهم اختصاص الاستحقاق بوصف
دون وصف والحاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم
الذات لما كان مستحقا لجميع الصفات لم يكن تعلق الحمد به خلوًا عن الدلالة
على الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ايضا لان استحقاق الذات الحمد
يستلزم استحقاق الصفة فان قلت فاذا كان كذلك فلم تعرض لذكر الصفة
بقوله على ما اولانا اذ لا حاجة الى ذلك لاندراج الاستحقاق الوصفي في
الاستحقاق الذاتي فالجواب ان ذلك كالتصريح بانه ادى الواجب لما تقرر
عندهم واشتهر من ان شكر المنعم واجب عقلا وشرعًا واشارة الى النعمة
الخاصة التي هو بصددها من تصنيف هذا الكتاب في اصول المشروعات
التي بها نجاة الانسان من الظلمات على ان الاستحقاق بجميع الاوصاف

لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفي
وتنبيه على ان كل صفة من صفاته تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق
هذا وذكر في التلويح وغيره ان حمد الله تعالى ليس بما يؤلف من الحروف المخصوصة
بل بما يشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة
عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال انتهى وعلى هذا يكون
الحمد اعم من الشكر العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق
لاجله مطلقا لعمومه النعم الواصلة الى الحامد وغيرها وخصوص الشكر بما
يصل الى الشاكر ومساوٍ للشكر اللغوي واما قولهم بين الحمد والشكر عموم
من وجه فمرادهم به اللغويان والمراد ههنا الاصطلاحيان فلا منافاة
لا يقال فلا يكون الاتيان بالصيغة المخصوصة في اوايل الكتب حمدا لان لفظ
الحمد ليس بصفة كمال حتى يكون اثباته له حمدا بل انما يحصل الحمد ان لو قال
الله الخالق او العالم ونحو ذلك لانا نقول انما ذكر من افراد الحمد وقد جعل هذا
المفهوم الشامل لملاحظة افراده واثباته له تعالى وهذا ابلغ من الاتيان بالافراد
بخصوصها اذ لا يمكن الاتيان بجميعها والاتيان بالبعض يفوت الاثبات
بالباقي بخلاف الاتيان بالصيغة المخصوصة فانه اتيان بالجميع فتامل
قوله على ما اولانا اي اعطانا وما مصدرية اي ايلايه ايانا قيل على للتعليل
كاللام عند الكوفيين وليست للاستعلاء لانه يخل بالفصاحة لان الغالب
ان النعمة اذا ذكرت مع الحمد لم تقترن بعلى وانما تقترن بها النقمة كقوله
عليه السلام عند رؤية مكروه الحمد لله على كل حال وقيل على متعلق بمتعلق
الحمد وهو مستقر لا بالحمد لئلا يلزم الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر
متعلقه والفروع هي الفقه والاضافة للبيان اي علما هو الفروع
قوله وجنى من درر روضته الروع يقال جنى الثمرة تناولها وجناها
له وجناه اياه والروع بالضم القلب وهو فاعل جنى وفيه استعارة

بالكناية تتبعها التخييلية شبه علم الفروع بالبقعة ذات البهجة والنضارة
المشتملة على الاشجار المثمرة والورد والزهر وغير ذلك لاشتراكهما في نيل
الفوايد بسبب كل منهما ثم استعار له اسمها استعارة بالكناية فلم يصرح
بالمستعار بل رمز اليه بذكر رديفه ولازمه الدال عليه وهو الروضة
واثبت ذلك الرديف للمستعار له على سبيل التخييل ثم رشح الاستعارة
بذكر ما يلايم المستعار منه وهو الورد **قوله** واستنبطها الاستنباط لغة
استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج ثم استعير لما
يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعاني وفي العدول عن
لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى الكلفة والمشقة في استخراج
المعنى من النص الذي به عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم
واشارة الى ان حياة الروح والدين بالعلم كما ان حياة الجسد والارض
بالماء واليه وقعت الاشارة النبوية حيث قال الناس كلهم موتى الا العالمون
الحديث والضمير عايد الى الفروع ويجوز عوده الى العلم والتانيث باعتبار
المضاف اليه اولان الاضافة بيانية والايراء بكسر الهمزة الايقاد استعارة
لشدة الاراء استعارة تصريحية حيث شبه حدة الراي بايقاد النار
بجامع الحرارة وصرح بالمشبه به **قوله** وارووا من الري وهو ضد العطش
قوله بزلال سجالهم الزلال الماء الصافي الرايق فيقال ماء زلال اي عذب
والسجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع سجل بفتح السين المهملة وسكون
الجيم المعجمة الدلو واراد بذلك كتب العلم التي صنفتها العلماء ففيه استعارة
تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء التي فيها الماء الزلال بجامع
الانتفاع بما فيهما وصرح بالمستعار منه ورشح الاستعارة بذكر ما يلايم
وهو الارواء **قوله** غلال بضم الغين المعجمة جمع غلة وهي حرارة العطش
وهو منصوب على المفعولية واراد بالجموع الناس غير العلماء يعني ان العلماء

اروروا حرارة عطش بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجمعهم العلوم
فيها ففيه استعارة تصريحية مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش
بجامع الاحتياج الى المزيل وصرح بالمستعار منه **قوله** اوامهم اي اسكنهم
والربوع المقصود وقراهم اي اضافهم والضروع بضم الضاد المهملة والعين
المهملة الفنون والرتوع بضم الراء المهملة والمثناة الفوقية والعين
المهملة التنعم والتلهي يقال رتعت الماشية رتوعا اي تنعمت وتلهيت
وقيل الاكل والشرب رغدا وقيل الاكل ماشيا في خصب وسعة واصل الرتعة
الخصب والسعة وفي الكشاف نرتع نتسع في اكل الفواكه وغيرها وبين
الربوع والرتوع الجناس المصحف **قوله** على ذي اللوا اي صاحب اللوا من انصع
اي اخلص والرفاع بالفتح والكسر في الراء المهملة وبالعين المهملة الاصول
اي من اخلص اصول الينبوع يقال ينع الثمر وايتع اذا ادرك وبلغ ونضج **قوله**
ما آل اي رجع غروب بضم الغين المعجمة وضم الراء اي غروب الشمس
وطلوعها وهال اي سال غروب بفتح الغين المعجمة وضم الراء المهملة جمع
غرب وهو الدلو العظيم وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة جمع ضرع
وهو وعاء اللبن من الحيوان **قوله** برشد الرشد الهدى والاستقامة
والبطانة بالكسر السريرة ووسط اللوزة والصاحب الوليجة فان اريد المعنى
الاول فالمعنى اصحاب سريرته وان اريد الثاني ففي ثبوت ارباب نظر **قوله**
الفطانة بفتح الفا الحذق وخلص جمع خالص وهو الذي لا يشاركه فيه احد
وهو المصطفى ونختلس ما بي اي نختفي مرجعي الذين يرجع اليهم خفية والهمام
العظيم والنحرير بكسر النون الذي له نظر دقيق في تقرير الكلام والسند
العمدة يقال فلان سندي اي عمدة والاحبار جمع حبر وهو الذي يزين الكلام
بتقريره وتحريره ومنه سمي علماء التوراة المحققون احبارا وبين الاحبار
والاحرار الجناس اللاحق وكذا بين الاعصار والابصار **قوله** بديع الفضل

البديع المخترع لا على مثال وهو كما قال بديع والاضافة بمعنى في **قوله**
الفائز بالنول الوفي النول العطا والوفي ان كان بفتح الواو وكسر الفا
فهو اسم فاعل من الوفا فلا يصح المعنى الا على نوع من المجاز وهو ان يجعل
صفة للنول وان كان بضم الواو فالمراد التام والكثرة وهو معنى صحيح
يقال الشي وفي بضم الواو وكسر الفا وفتح التحتية كصلي تم وكثر **قوله**
وادكنه اي جعله والكنة بضم الكاف وتشديد الموحدة الفوقية سقف
فوق باب الدار استعير للمكان المرتفع في الجنة استعارة تصريحية وذكر
اجر الانهاد تجريد للاستعارة اي جعله في مكان مرتفع في الجنة
وبين الاذهاد والانهاد الجناس اللاحق **قوله** باهر اي ظاهر وهو خبر
ان وهو شروع في مدح المصنف بعد الفراغ من وصف المؤلف والمنقبة
الفضيلة وبين المناد والمناد الجناس التام والمنار الاول علم والثاني
صفة اي المقدار **قوله** طاير في الاقطار اي مستعمل في البلاد والاقطار جمع
قطر وهو الناحية والجانب شبه استعماله وتداوله في البلدان بين
الناس بالطيران في عموم الوصول والنفع ثم استعار لكثرة الاستعمال لفظ
الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار الصفة وهو طاير فتكون الاستعارة
تصريحية اصلية في المصدر تبعية في الصفة ثم شبه كثرة استعماله
بالمطر مبالغة **قوله** سيرة انضار الانظار اي سيرا مثل سيره فحذف
المصدر وصفته واقيم المضاف اليها مقامه والانضار جمع نضير
وهو الحسن والبهجة والانظار جمع نظير وبين طاير وساير الجناس اللاحق
وكذا بين الامطار والاقطار **قوله** صابر اهل الامصار اي غالبهم في الصبر
على شدايد التاليف والتصنيف **قوله** انار اي اضاء وهو اخص الفقرة والمعنى
انه لما وصفه بالظهور والطيران والسير مسيرة الانظار والمغالبة
لاهل الامصار كان المناسب لذلك انه اضاء اي صار نيرا ضوئيا **قوله**

لكن كشف اسراره الى احزه لما فرغ من وصف المصنف شرع في بيان سبب اقدامه على
التاليف وهو استدراك بحسب المعنى يعني وان كان موصوفا بهذه الصفات المشعرة
باضاءته ووضوحه لطالبيه لكن كشف اسراره وهي المعاني الخفية والتعمق اي
التعمق في الاغوار جمع غور وهو البعد والمراد المعاني البعيدة الدقيقة قد ادى
في افيدة الراقدين اي اوقد في قلوب الطالبين نارا **قوله** دفال بكسر الرا المهملة وفتح
الفا اي واسعة ينال من طالعها اي يصيبه والملال هو ترك العمل والزهد فيه
والرغبة عنه وقيل السامة بحيث يجاوز من الحد والكلال التعب **قوله** على
طريق الحل اي حل الالفاظ وقوله مقاصد المتن حلا اي فقط وبين الحل وحل
الجناس التام المستوفي حاويا اي جامعا على عوايدها المقام مقام اللام لا على
ويمكن ان يقال ضمن حاويا معنى مشتملا فعداه بصلته والعوايد جمع عايدة وهي
المنفعة يقال هذا الشي اعود عليك من كذا اي انفع والبريعة بالرا المهملة الفايقة
خاويا اي خاليا وبين حاويا وخاويا الجناس المصحف والبشيعة الكريهة وبين البريعة
والبشيعة الطباق والضمير في عوايدها وزوايدها راجع الى الشروح وعلى لطايف
معطوف على عوايدها واعاد حرف الجر لدفع الايهام وانما فصل بين المعطوف والمعطوف
عليه بما ذكر رعاية للجناس والفرائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة وجيدة بتشديد
اليا مقابل الرديئة جديدة مقابل العتيقة المستعملة وفوايد جمع فايدة من الفيد
لا من الفود وسيدة من السيادة وسديدة موافقة للصواب والمعنى انه مشتمل
على درر نفيسة لطيفة وفوايد شريفة عظيمة فالاضافة فيهما نظرا الى المعنى
من اضافة الصفة الى الموصوف ويجوز ان تكون من اضافة العام الى الخاص وفيه
استعارة بالكناية حيث شبه المسايل الدقيقة بالدرر النفيسة في اللطف والدقة
ثم استعار اسمها لها استعارة بالكناية وبين جيدة وسديدة الجناس اللاحق **قوله**
وهن العظم مني اي ضعف ووهت الطبيعة اي ضعفت والطبيعة والطباع والطبع
بمعنى السجية التي جبل عليها الانسان والقوى جمع قوة وفاحت اي ظهرت والقطيعة

الهجران والجوى الرائحة ولحبت بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وضم التاء المثناة
الفوقية وسكون الموحدة اي اخلقني الكبر ولاذبني بالزاء وفتح الموحدة بعدها
نون مكسورة اي لازمني واللازب افصح من اللازم وعدة العلل اي كثرتها
ووجبت اي اضطربت يقال وجب القلب وجيبا اذا اضطرب وقاربني علدة بفتح
العين المهملة وسكون اللام وفتح الدال المهملة صلابة من انكدادا اي تغير وحول
بفتح الخاء المعجمة وفتح الواو اي حشم وانتشار جناني بفتح الجيم اي قلبي ونائبات
اي مصيبات وحول بكسر الحاء المهملة وفتح الواو اي انتقال وبين خول وحول
الجناس المشوش قوله والعلم حالا اي تحول استعمله بمعني صار وبطل من البطلان
وحال من الجولان وهو الدوران استعمله بمعني خال للجناس المصحف والقحول بضم
القاف يبس الجلد ونطل بفتح النون والطاء المهملة عظم وكثر وبين بطل ونطل
الجناس المصحف والصفا بالمد لخلاف الكدر وهيهات بمعني بعد وايفاع
بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح الفاء بعدها عين مهملة غلمان يعني اذا كان
الامر كذلك فالصفاء بعد يا غلمان الامل قوله الحاح اي ملازمة السؤال ثانيا
يعني اعاد والسؤال ثاني مرة بعد هذا الاعتذار الذي ذكرته لهم قوله وعنان
الاقتراح عطف على الالحاح اي اعاد واعنان الاقتراح والعنان بكسر العين المهملة
السيران اللذان في اللجام يمسكهما الشخص بيده والاقتراح الطلب من غير روية
على سبيل الارتجال ثانيا اي صادفا وهو حال من فاعل اعاد واجعل الاقتراح
كالفرس واثبت له لجاما وجعلهم يلوونه ففيه استعارة بالكناية تتبعها التخييلية
حيث شبه الاقتراح بالفرس الجموح في الشدة والقوة ثم استعاد له اسمها ولم يصرح
باللفظ المستعاد بل رمز اليه بذكر لازمه الدال عليه وهو العنان واثبته للمستعار
له تخييلا وبين ثانيا وثانيا الجناس التام قوله لوصل الي ضرب اخماس باسداس
اي المكر والخديعة يقال فلانا يضرب اخماسا باسداس اي يسعي في المكر والخديعة
قوله فلاح اي بدا بمعني ظهر فيه اي في هذا الالحاح وملازمة السؤال وفلاح الثاني

هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح الجناس المركب المتشابه قوله اسعاف
حاجتهم اي قضاؤها من قولهم اسعفت الرجل بحاجته اي قضيتها والانجاح
الظفر بقضاء حاجتهم قوله فايقهت بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح القاف
وسكون الهاء اي اطعت كلامهم قوله وشرعت مرامهم شرع انما يتعدي بحرف الجر
فلو قال شرعت في مرامهم لكان اولي اللهم الا ان يقال ضمن شرع معني بين فصح
تعديته بنفسه وهو بعيد والمعني لا يساعد عليه وعلي هذا التقدير يفوته
مراعاة السجع والمرام مصدر ميمي من رام يروم روما وهو هيهنا بمعني المفعول
اي مطلوبهم والالهام القاء معني في القلب بطريق الفيض وقولنا بطريق
الفيض احتراز عن الفكر فان حصول صورة النظر في القلب بطريق الانتقال
والحركة وزاد بعضهم قيدا اخر وهو من الخير بعد في القلب احترازا عن الوسوسة
وقد يقال لا حاجة الي هذا القيد لاخراج الوسوسة لان الفيض فعل فاعل
يفعل دائما لا لغرض ولا لعوض وهذا يشعر بالاعطاء بطريق الفيض والاحسان
فتخرج الوسوسة به والصواب ما طابق الواقع وقيل ما طابقه الواقع فرقا بينه
وبين الصدق اعني ان المطابقة في الصدق يعتبر من جانب الحكم وفي الصواب
من جانب الواقع فمعني صدق الحكم مطابقته الواقع ومعني صوابه مطابقة الواقع
اياه قوله الحمد لله لم يتعرض الشارح لبحث الحمد كما فعل في الشرح الفرعي وقال اما
بحث الحمد فقد تركته بالعمد لاشتهاره في اوايل الشروح بحيث يفضي بحثه الي
بلاد التلوح واعلم ان الالف واللام في الحمد للجنس كما هو الاصل فيها فتفيد مع لام
الجر تفرده سبحانه وتعالي باستحقاق جميع المحامد افادة التزامية ولا يرد ان العباد
يستحقون الحمد علي كسبهم الجميل من افعالهم وان لم تكن مخلوقة لهم لان هدايتهم الي الكسب
واقدارهم عليه من خلق الله تعالي فهو المستحق في الحقيقة عليه دونهم ويجوز
ان تكون للاستغراق بمعونة المقام وهو مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة علي
ما سبق واعلم ان قولهم التقدير الحمد ثابت لله ليس معناه انه قايم به لانه حادث

قايم بالمحامد بل معناه مستحق له ويلزم من الاستحقاق به اختصاص ماهية
الحمد به والحق في تفسير الحمد لله المحمودية ثابت لله فهو من اطلاق المصدر وارادة
المفعول والمحمودية قديم **قوله** اي دلنا فيه شي لان هدي يتعدي الي المفعول
الثاني بنفسه وباللام والي يقال هداه الطريق اذا ادخله في الطريق وساد
معه حتي بلغ المقصد وهداه الي الطريق اذا اعلمه ان الطريق في ناحية كذا
وهي وظيفة الرسل وهداه للطريق اذا ذهب به الي راس الطريق كذا قالوا ودل
انما يتعدي الي الثاني بعلي وشرط المفسر ان يكون مطابقا للمفسر والجواب انه
قد شاع عند اهل اللغة استعمال هدي بمعني دل علي ما يوصل الي المطلوب حتي
صار ذلك معني عرفيا له علي انه يجوز تفسير اللازم بالمتعدي وعكسه كما صرح
به المرادي **قوله** وقيل معناه خلق الهداية قد عرفت ان المعني الاصلي لهداية
الرجل جعله مهتديا ولما كانت افعال العباد مخلوقة لهم عند مشايخنا جعلوا
الفعل المسند اليه عبارة عن خلق الهداية والمعتزلة لما اعتقدوا ان افعال
العباد مخلوقة لهم وان الهداية من انفسهم اولوها بالدلالة الموصلة وجعلوا
اسناد الفعل اليه تعالي مجازا بناء علي اصلهم الفاسد نعم قد تضاف الهداية
عندنا الي غير الله تعالي كقوله تعالي وانك لتهدي الي صراط مستقيم وان
هذا القران يهدي وهو مجاز عقلي من اسناد الفعل الي غير ما هو له لكونه سببا
في حصوله **قوله** وهي الدلالة الموصلة الي المطلوب الي اخره ما ذكره صاحب
الكشاف تفسير للهداية عند المعتزلة وما ذكره الرازي تفسير لها عند اهل
السنة وهذا هو المشهور في كل من التفسيرين وفي كلام بعض المشايخ ان
الهداية عندنا خلق الاهتدا وعند المعتزلة بيان طريق الصواب قيل يمكن
التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات
الشرع والمشهور بين القوم هو المعني اللغوي او العرفي وذكر الاصفهاني في
شرح الطوالع ان الهداية وجدان ما يوصل الي المطلوب وهو غير مرضي لان ذلك

الوجدان هو الاهتدا لا الهداية لان من وجد المطالب ولم يدل عليها غيره يقال
هو مجتهد لا هاد اللهم الا ان يقال هذا تعريف للهداية بمعني الاهتدا **قوله** فانها
اي الهداية في كلا المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة علي ما يوصل **قوله**
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهذا مثال استعمال الهداية
في الدلالة الموصلة ومعني الاية انك لا تقدر ان تدخل في الاسلام كل من احببت
ان تدخله فيه ولكن الله يدخل في الاسلام من يشاء **قوله** واما ثمود فهديناهم
الاية هذا مثال استعمالها في الدلالة علي ما يوصل والمعني نصبنا لهم الدلايل الفارقة
بين الحق والباطل ودعوناهم فاستحبوا العمي علي الهدي اي ما دعوا اليه من الهداية
وهذه الاية ترد علي التفسير المشهور للمعتزلة علي ما لا يخفي **قوله** ولذا عرفها
المتقدمون الي اخره وجه التأييد بهذا انه يلزم من خلق الاهتدا في العبد ان
يصل الي المطلوب وهذا معني قوله تعالي ولكن الله يهدي من يشاء اي يوصله
الي المطلوب بخلق الاهتدا فيه فان قلت يرد علي تعريف المتقدمين مثل هداه
فلم يهتد قلت هو مجاز عن الدلالة والدعوة الي الاهتدا بالنسبة الي اصل الوضع
وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال **قوله** وبعضهم دفع دفعها بقي
اعتراضات صاحب الكشاف قوله جدوي اي نفعا وفايدة وقيل لا منافاة بين
تعريفي الرازي والزمخشري لان ما قاله الزمخشري محمول علي الهداية الكاملة وما
قاله الرازي محمول علي مطلق الهداية فتامل **قوله** الي صراط مستقيم اصله
الطريق الواضح الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول يرضاه الله تعالي والمراد به
هنا الشريعة النبوية والملة الحنيفية اي المايلة الي دين الاسلام والشريعة
والملة والدين بمعني واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي عليه السلام غير انها
ان اخذت من حيث املاء الشارع تسمي ملة وان اخذت من حيث الاذعان تسمي
دينا وان اخذت من حيث انه جعل سبيلا مسلوكا وطريقا واضحا تسمي شرعا
وشريعة وهو في الاصل الطريق الظاهر ومورد الما نقلت الي ما شرع الله لعباده

الاستهلال

من الاحكام **قوله** وهذا يعني قوله الصراط المستقيم تلويح اي اشارة الي براعة
وهو لفظ مركب من برع واستهل فبرع بمعني فاق واستهل بمعني صرخ الصبي
حين خروجه من الفرج ثم نقل وسمي به كل ما يشعر بالمقصود من ذلك العلم وحاصلها
ان يكون في ابتداء الكلام ما يشعر اجمالا بما سيق له الكلام ليكون الابتداء دالا علي
الانتهاء وهذا هو المطلع المذكور في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح الخطبة
دالا علي غرض المتكلم **قوله** لان الشريعة علة لكون ذلك تلويحا الي ما ذكر
وبيانه ان الصراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي تستفاد من الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وانما اقتصر الشارح علي الاولين لكونهما اصلا
للآخرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استفادة الشريعة
من الكتاب والسنة فيكون فيه تلويح الي براعة الاستهلال وكان هذا
من المصنف رعاية للمناسبة بين التحميد والتصنيف علي ما قيل ذكر التحميد
متضمنا مضمون التاليف من شرط صحة التصنيف **قوله** والصلاة وهي من
الله تعالي الرحمة علي محمد صلي الله عليه وسلم ومعني الرحمة تعظيم شريعته
وابقاؤها الي يوم القيمة وفي الاخرة تشفيعه في امته ومن الملائكة الاستغفار
له وهو من باب قوله صلي الله عليه وسلم انه ليغان علي قلبي واني لاستغفر الله
في كل يوم مائة مرة علي احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيد قدس سره ان العبد
قد ينتقل من حالة الي حالة اخري ارفع منها وقد بقي عليه من التي نقل عنها
بقية ليشرف عليها من الحالة الثانية وهي كالسنة ان كان من المقربين فيطلع
الله تعالي الملائكة علي ذلك اذا وقع للنبي فيستغفر له الملائكة تعظيما له ومن
المومنين دعاء له ببعثه المقام المحمود واولي ما يراد بها ههنا ما امرنا به عليه السلام
بقوله عليه السلام سلوا لي الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة فلاستلزام
الدعاء القبول فضلا ووقوع المطلب علي من طلبه له وايضا له كانت الصلاة علي
والرسول بشر خصه الله تعالي بسماع وحيه وامره بتبليغه والنبي بشر خصه الله

بسماع

بسماع وحيه وقد ترك المصنف السلام وقد صرحوا بانه يكره ترك الصلاة والسلا
والاقتصار علي احدهما وقيل المراد بالكراهة خلاف الاولي وليست علي بابها فان
الاتيان بهما فيه اجر وتركهما او احدهما مخل بذلك الاجر وتارك للاولي واعلم
ان للفضلاء في ابتداء التاليف سبع طرق ثلاثة منها واجبة وهي البسملة
والتعقيب بالحمد لله والصلاة علي النبي صلي الله عليه وسلم واربعة جايزة
احدها ذكر باعث التاليف والثاني تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذي فيه
التاليف والرابع ذكر كيفية وقوع المولف اجمالا وهو المسمي ببراعة الاستهلال
قوله من اختص بضم التا وفتحها لان الاختصاص يجي لازما ومتعديا قال تعالي
يختص برحمته من يشاء والمتعدي افصح لانه لغة القرآن واعلم ان المصنف ادخل
البا علي المقصور مشيا علي الشايع في الاستعمال لان الاستعمال في الاصطلاح
العرفي ان يكون المقصور هو المذكور بعد البا علي طريقة قولهم خصصت فلانا
بالذكر اي ذكرته دون غيره وجعلته بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله
تعالي يختص برحمته من يشاء وقد تدخل البا علي المقصور عليه في العرف علي
خلاف القياس تقريبا علي الافهام لقول بعض الفقهاء ويختص القسم بالزوجات
قوله ملكة وهي كيفية راسخة في النفس والكيف عرض لا يتوقف تعقله علي
تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فخرج بالقيد
الاول الاعراض النسبية وهي الاين والمتي والاضافة والوضع والملك والفعل
والانفعال وبالثاني الكميات كالطول والعرض والعمق وبالثالث النقطة والوحدة
عند من قال انهما من الاعراض وبالرابع الكيفيات المقتضية للقسمة واللاقسمة
بواسطة اقتضاء محلها ذلك كالعلم المنقسم بانقسام محله قوله يحصل بها اي
بسببها **قوله** من غير سبق روية اي تفكر وتامل ونظر يقال رويت في الامر
اذا اثبت النظر فيه وريأت اي فكرت **قوله** ولذا اي لكون المختص به هو محمد
صلي الله عليه وسلم لم يذكر المصنف اسمه للاستغناء عنه بذكر الصفة الخاصة

به **قوله** يعني تادّب باداب القرآن الادب ملكة تعصم من قامت به عمّا يشينه
وقيل هو اسم يقع على كلّ رياضة محمودة يتخرّج بها الانسان في فضيلة من
الفضائل وقيل الادب في الاصل الدّعا ومنه الاديب لدعاء الناس الى
المحامد ثم غلب استعماله على علم اللّغة والاعراب **قوله** بذل المعروف البذل
بالذال المعجمة الاعطاء من غير مقابلة **قوله** كان موصوفا بهما اي بالبذل
وكفّ الاذي **قوله** الابعد تخلقه بها اي بهذه الخصال الثلاثة وهي الصّلة
والعفو والاحسان لانه اكمل البشر والاكملية انّما تكون اذا تخلق بما امر به ضرورة
قوله وعلى آله الآل اصله اهل عند البصريين قلبت الها همزة والهمزة الفا وقيل
اصله اول قلبت الواو الفا واله من جهة النّسب اولاد علي وجعفر وعقيل
والعبّاس والحارث بن المطّلب ومن جهة الدّين ما روي عنه عليه السّلام
حين سئل عن آله مَنْ آلُكَ قال الى كلّ مؤمن او كل مؤمن تقي على اختلاف
الرّوايتين والظّاهر انّه اراد به من جهة الدّين والنصرة هذا على ما في
بعض النّسخ من عدم ذكر الصّحب امّا على ما في البعض الاخر من ذكره فالظّاهر
انّه اراد به من جهة النّسب لعطف صحبه عليه الّا ان يكون من عطف الخاص
على العام ثم الآل في الاصل وان كان بمعني الاهل الا انه خصّ استعماله في الاشراف
من ذوي العقول فلا يقال آل الحائك وآل الحجّام بخلاف الاهل وانما قيل آل
فرعون لتصوّره بصورة الاشراف **قوله** وصحبه على ما في بعض النسخ هو اسم
جمع لصاحب وقيل جمع صاحب والصّحابي منسوب الى صحابة النبي صلّى الله
عليه وسلّم وهو من لقي الرّسول عليه السّلام وهو مؤمن ومات كذلك وان تخللت
ردّة طالت الصّحبة اولا وهم عند وفاته عليه السّلام مائة الف واربعة عشر الفا
كلّهم اهل الرّواية عنه عليه السّلام **قوله** الّذين قاموا بنصرة الدّين القويم وهي
اعلاء الكلمة واظهار الملّة واعلم انّ المصنّف صدّر الكتاب بثلاث فقرات
في كلّ منها اشارة الى براعة الاستهلال امّا الاولى فقوله هدانا الى صراط

المستقيم فاشعر بانّه من العلوم الدينية وامّا الثّانية ففي الصّلاة على الرّسول
صلّى الله عليه وسلّم حيث قال من اختصّ بالخلق العظيم فاشعر بانه من العلوم
المتعلّقة بالقرآن وامّا الثّالثة ففي اتباعه حيث قال الّذين قاموا بنصرة الدين
القويم فاشعر بتصريح ذكر الدّين فيها انّها من العلوم الدينية **قوله** ومن يبتغ
غير الاسلام دينا وقال تعالى ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدّين ما لم ياذن به الله
وقال تعالى لكم دينكم ولي دين ودينهم في الحقيقة مخالف للدّين الحق لقوله تعالى
ما لم ياذن به الله وما لم ياذن به مخالف لما اذن به بالضرورة **قوله** فالدين
مقول عليهما اي على دين الحق وعلى دين غير الحق بالاشتراك اللفظي والاشتراك
اللّفظي هو ان يكون اللّفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكلّ منهما بوضع
على حدة كالعين فانّها موضوعة للباصرة والماء والذّهب والركبة على السوا
فلفظ العين مشترك بين هذه المعاني اشتراكا لفظيا والاشتراك المعنوي
هو ان يكون اللّفظ موضوعا لمعنى واحد كلّي تحته افراد كثيرة كالانسان فانّه
موضوع للحيوان النّاطق وتحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر وغيرها ثمّ لا يخلو
امّا ان يكون حصول هذا المعنى في افراده الذهنيّة والخارجيّة على السوا اولا فان
تساوت في صدقه عليها تسمّى متواطيا من التواطؤ وهو التوافق كلفظ الانسان
فان صدقه على افراده بالسويّة والا يسمى مشككا وهو على ثلاثة اوجه تشكيك
بالاولويّة وتشكيك بالشدّة والضعف بان يكون حصوله في بعض الافراد اشدّ
من البعض وتشكيك بالتقدّم والتاخر **قوله** لان بعض الاديان اشدّ من بعض
كميّة وكيفيّة المراد بالكيفية الايمان لانّه كيفية نفسانية اذ هو اذعان وقبول
لنسبة الصدق الى المخبر والخبر وهو معنى التّصديق وبالكمية الفروع والاحكام
ولا شك ان ديننا اشد من بقية الاديان امّا من جهة الكيفية فلا فضلية
الرّسول وكون اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات سائر الانبياء التي قبلنا
فان اكثرها كانت نظرية والبديهي اثبت واوقع في النفس من النّظري

لاستواء العامة في القبول والاذعان اليه لعدم توقفه علي نظر واستدلال
واما من جهة الكمية فلان فروع ديننا واحكامه اكثر من احكام جميع الاد بان
لان غالب الاديان والشرايع الماضية كانت احكامهم قواعد كلية كالامور الخمسة
وقد استعمل الشدة في الكميات مجازا عن الكثرة والحاصل ان بعض الاديان
يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور المعجزات وافضلية الرسول وكثرة الاحكام
والنظر في الادلة ووضوحها ولذا قالوا ان الايمان التفصيلي وهو الايمان بكل
فرد فرد بدليل اقوي واكمل من الاجمالي واما قولهم ان الايمان الاجمالي لا ينحط
عن درجة التفصيلي فانما هو بالاتصاف باصل الايمان فاعلم ذلك **قوله** والدين
وضع الهي سايق لذوي العقول والمراد من الوضع التخصيص وهو كالجنس يشمل
التخصيصات الالهية وغيرها وباقي قيودها كالفصل **قوله** المحمود بالنصب مفعول
الاختيار ويجوز الجر **قوله** الي الخير قال ابو عبيدة الخير الكرم ويستعمل بمعني المصدر
ويرادفه الخير بالتشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد وامراة خيرة وخيرة
قال ابو اسحق في قوله تعالي فيهن خيرات حسان اي خيرات الاخلاق وحسانها
قال وقد قري بالتشديد قال ابو الليث رجل خير بالتشديد وامراة خيرة ففرق
بين الخير والخيرة واحتج بالاية قال الازهري لا فرق بينهما عند المعرفة باللغة
ويستعمل بمعني افعل التفضيل يقول فلان خير الناس فلا يقول اخير فلا يونث
ولا يثني ولا يجمع لانه في معني افعل التفضيل **قوله** عن الاوضاع الصناعية الحاصلة
بصنع صانع كالتشكلات التي للسرير فانها اوضاع صناعية وكالحرف من
الخياطة والحياكة والحباكة وغيرها مما كان يشرع للكفار والمنافقين شياطينهم
قوله الغير السايقة اي الغير الحاصلة والداعية كتخصيصاته تعالي انبات
الاراضي والاشجار في بعض الاماكن بالاحيان المعينة له **قوله** لذوي
العقول الي اخره قيل الاصوب ان يحمل سايق لذوي العقول قيدا واحدا احترازا
عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاحيان **قوله** كالوجدانيات اي كالحكم

بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا فان كل احد يجد من نفسه ذلك من
غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة **قوله** المحمود عن
الكفر يمكن ان يكون المحمود صفة مادحة للاختيار اشارة الي ان التكليف
حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان يكون احترازا عن الكفر كما ذكره الشارح
فانه وضع الهي عند من يقول بخلق افعال العباد فارادة غير الحق سايق لذوي
العقول باختيارهم المذموم **قوله** وقوله بالذات الي اخره يفهم من كلام الشارح
ان هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم احترز به عما بالعرض والظاهر ما قاله
الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه ان ذلك الخير وهو ما وعد
الكريم من الكرامات بذاته خير **قوله** فان ذلك الحاصل المناسب كالعلوم
والادراكات والكتابة والضحك المناسب للانسان وكالمشي المناسب لجميع
الحيوانات واحترز به عن غير المناسب كالنهيق والصهيل بالنسبة الي
الانسان **قوله** من القوة الي الفعل القوة كون الشي من شانه ان يكون وليس
بكاين والفعل كون الشي من شانه ان يكون وهو كاين وقيل القوة امكان
حصول الفعل مع عدمه وهذا المعني هو المتعارف عند المنطقيين كما يقولون
الانسان كاتب بالقوة اي يمكن حصوله مع عدمه الانسان كاتب بالفعل
اي حال كونه يكتب **قوله** كمال الكمال ما يكمل به النوع في ذاته او في صفاته
والاول هو الكمال الاول لتقدمه علي النوع كالفصول والصور النوعية فان الصورة
الجسمية مع الهيولي طبيعة جنسية ناقصة غير محصلة وانما تحصل وتكمل
نوعا بانضمام الصورة النوعية اليها وكذا الجنس طبيعية ناقصة غير محصلة
وانما يتحصل بانضمام الفصل اليه والثاني ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم
وساير الفضايل وهو الكمال الثاني لتاخره عن النوع **قوله** ذكرا اعلم تنبيها الي
اخره اعلم تذكر في ابتدا الكلام تنبيها للسامع علي ان ما يلقي اليه من القول كلام
يلزم حفظه ويجب ضبطه فيثبت السامع له ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه

ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا المقام كما حسن
موقعه في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد الخطاب العام لكل من يتصدى
لقراءة كتابه وهذا لا ينافي ان اعلم موضوع لخطاب الواحد المذكر لان دلالته
على الخطاب العام لا ينافي وضعه للواحد اذ ليس الغرض مخاطبا معينا **قوله**
كل مفهوم مركب الي اخره لابد للشارع في علم ان يتصوره بوجه ما اما بحده
او برسمه او بلازم من لوازمه ليمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع ذلك
العلم لكان طالبا للمجهول المطلق وهو محال لامتناع التوجه نحو المجهول المطلق
وان يعرف موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليتميز ذلك
العلم المطلوب عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم بحسب
تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعتبار
ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد
وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية من حيث انها تستنبط عنها
الاحكام الشرعية فلو لم يعرف الشارع في العلم ان موضوعه اي شي هو لم
يتميز العلم المطلوب عنده مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة في طلبه
وان يعرف غايته بان يصدق بفايدة من فوائده معتدا بها بالنظر الي
مشقة تحصيل ذلك العلم ليزداد سعيه في تحصيله اذ لو لم يعرف غايته
والغرض منه لكان شروعه فيه وطلبه له يعد عبثا وان يعرف استمداده
لجواز توقفه على علم اخر كتوقف علم التفسير مثلا على اللغة والنحو والمعاني
والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده كما ينبغي اذا تقرر
ذلك فاصول الفقه مركب اضافي كل واحد من جزئيه وضع لمعنى لغوي ثم
نقل عن مفهومه الاضافي وجعل علما لهذا العلم ومفهومه الاضافي غير
صادق على مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي ادلة الفقه ومفهومه
العلمي العلم الخاص ولا شك انه غير صادق عليه ولان الثاني مفرد لا التفات

فيه الي

فيه الي حال الاجزاء من دلالتها على ما وضعت له وانما الالتفات فيه الي ما نقل
اليه والاول بالعكس كعبد الله علما ومضافا فله بكل اعتبار من المفهومين حد
واشدهما تعلقا بهذا المقام المفهوم العلمي والشارح رحمه الله انما بين المفهوم
الاضافي وكان الاولى بيان العلمي لانه المقصود وانما لم يبين المفهوم العلمي لان المصنف
ليس مراده الا الاضافي بقرينة قوله ثلاثة والرابع القياس فاما حده مضافا
فيتوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب موقوفة على معرفة
اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء الاضافية التي لا يتصور الا بالقياس الي
شي اخر يكون فرعا له والفرع ايضا لا يتصور الا بالقياس الي شي اخر يكون اصلا له
فيكون تصور كل منهما مع تصور الاخر لا بالاخر فان الاول لا يقتضي دورا محالا بخلاف
الثاني والاصل في اللغة ما يبتني عليه الشي من حيث يبتني عليه وبهذا القيد
خرج ادلة الفقه من حيث تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول
وقيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته ثم نقل
الاصل في العرف الي معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل وكلها تناسب
المعنى اللغوي فان المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتنا على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع
الجزئية والمدلول بالقياس الي القاعدة والدليل فذهب بعضهم الي ان المراد به هنا
الدليل وذهب بعضهم الي انه النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان
الابتنا كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران يشمل العقلي كابتناء الحكم على
الدليل فيحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الي الفقه يعلم ان المراد الابتنا العقلي
فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليها ويستند اليها ولا معنى لمستند الشي ومبناه
الا دليله ولقايل ان يقول الابتنا العقلي يشمل ابتناء الاحكام الجزئية على القواعد
الكلية والمعلولات على العلل والافعال على المصادر ونحو ذلك فلا يتخصص ابتناء
الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة الي حمل الاصل على المعنى اللغوي الشامل
للمقصود وغيره لان المعنى العرفي وهو الدليل مراد قطعا والفقه في اللغة الفهم

ومنه قوله تعالي ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم قال ابن عطية في تفسيره يقال
فقه الرجل بحركات القاف الثلث فالفتح اذا سبق غيره الفهم والكسر اذا فهم والضم
اذا صار الفقه له سجيه وفي الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلاليه
بالتفصيل والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق ويطلق علي الاعتقاد الراجح الذي هو
القدر المشترك بين اليقين والظن وهذا اولي هنا قيل يخرج بقيد الاستدلال
ما علم كونه من الدين بالضرورة كاركان الاسلام فانه ليس من الفقه لانه ليس
باستدلالي واجيب بالمنع وكون الدليل علي الحكم قطعيا لا يخرج عن كونه استدلاليا
فان الاستدلالي اعم من القطعي والظني والحق ان الفقه بعضه قطعي ثابت بالكتاب
والسنة المتواترة وبعضه ظني ثابت بخبر الواحد والقياس كذا في شرح البديع
والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين لان العلم عندهم مقابل للظن فالعلم
بمنزلة الجنس وباقي قيوده كالفصل واما حده علما فهو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الي استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية توصلا قريبا
فاستنباط الاحكام فصل مخرج لاستنباط الصنايع والماهيات والصفات والشرعية
للعقلية والفرعية للاصولية والتفصيلية للاجمالية والتوصل القريب مخرج للعلم
بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الي الفقه ليس
بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الي معرفة كيفية دلالة الالفاظ علي مدلولاتها
الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر علي معرفة استنباط الاحكام من الكتاب والسنه
وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الي ثبوت الكتاب والسنه ووجوب صدقهما ليتوصل
بذلك الي الفقه والمراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي تقع كبري لصغري سهلة
الماخذ عند الاستدلال علي مسايل الفقه بالشكل الاول مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه
مامور الشارع وكل مامور الشارع واجب فالحج واجب فضم القضية الكبري الي الصغري
السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الي الفعل هو معني التوصل بها الي
الفقه واعلم ان القاعده والضابطه والاصل والقضية والقانون بمعني واحد وهو

امر كلي منطبق علي جزئياته لتعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة كلية
تصدق علي اقيموا الصلاة واتوا الزكاة بان يقال هذا امر وكل امر للوجوب فهذا
للوجوب وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية الكلية من حيث تستنبط منها
الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام غاية ما في الباب ان مباحث
الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاطالة والاستقلال وغايته اصول الفقه وفايدته
قوة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من شخصيات الادلة والغاية والفايدة
معناهما واحد والفرق اعتباري وكل مصلحة تترتب علي فعل تسمي غاية من حيث انها
طرف الفعل ونهاية وفايدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي العلة الحاملة علي
طلب الشيء واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فليتوقف افادة
الادلة لاحكامها علي معرفة الله تعالي وصفاته وافعاله وصدق الرسول فيما جاء به
وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما العربية فليتوقف معرفة دلالة الادلة علي
العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد
والمنطوق والمفهوم والاقتضا والاشارة والصريح والكناية وغير ذلك واما الاحكام
فلان الادلة يتوقف علي تصور الاحكام بحقايقها ليقصد ويتمكن من ايضاح
المسايل بالشواهد لا علي العلم بثبوتها لاستلزام الدور لان العلم بثبوت الاحكام
متوقف علي اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه علي معرفة الاحكام من هذه
الجهة لزم الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب والحرمة والندب والصحة
والكراهة والفساد والادا والقضا ليتمكن من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون
الامر للوجوب مثلا بدون تصور الوجوب وكذا الباقي هذا واعلم ان المصنف خالف
مصطلح عامة الاصوليين في التعبير باصول الشرع لما ذكره الشارح من الفايدة
التي قصدها ونحن قد تكلمنا بالعبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين علم
بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية وموضوعه ذات الله
تعالي والموجود من حيث هو والمعلوم موجودا كان او لا وفايدته الفوز بالسعادة

الدينية والدنيوية هذا والغرض من تعريف سائر العلوم انما هو امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا اعطاء الحقيقة لانها مسائله وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها **قوله** وهذا القيد يعني قيد الحيثية لابد منه الي اخره ظاهر كلام الشارح يدل علي انه يجب ذكر هذا القيد في تعريف الاصل وعدم ذكره مخل فهو ممنوع لان قيد الحيثية مراعي في الامور التي تختلف باختلاف العبارات والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا ما يحذفون هذا القيد اعتمادا علي شهرته وانسياق الذهن اليه والحاصل ان الدلالة علي الحيثية اما صريحة واما التزامية ولا يقال الحدود لا تتم بدلالة الالتزام لانا نقول ذلك قول البعض وعلته لا مانع اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة الي الذهن كما هنا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار **قوله** فان هذه الاصول فرع له بين ان هذه الاصول فرع بالنسبة الي علم التوحيد لابتنائها عليه واصل بالنسبة الي الفقه فلو لم يذكر قيد الحيثية لانتقض تعريف الاصل بتعريف الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لا يحتاج الي ذكره صريحا **قوله** قال الشراح المراد شراح هذا الكتاب وغيره **قوله** بالمصدر اي الشرع كالعدل والزور بمعني العادل والزاير فيكون المعني الادلة التي نصبها الشارع وهو من اضافة المسبب الي السبب لان الشارع سبب والاصول مسبب عنه **قوله** وهو الله تعالي او الرسول فالله هو الشارع في الحقيقة والرسول شارع بحسب الظاهر لانه الذي اوصل الشرائع الينا فهو سبب قريب **قوله** لكونه اي الشارع معروفا بيان لكون اللام للعهد **قوله** تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله وعبد الخليفة **قوله** او المفعول اي يجوز ان يراد بالمصدر المفعول اي المشروع كالضرب بمعني المضروب والخلق بمعني المخلوق فيكون المعني ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت بها المشروعات ثم المشروعات تتناول الاسباب والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوي الاحكام فالمعني مجموع الادلة التي تثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الي ان كل واحد يثبت الجميع او البعض وان كان

المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعني الادلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام **قوله** وتكون اللام فيه اي في المصدر للجنس اي جنس المشروعات والاضافة اضافة السبب الي الحكم والدليل الي المدلول فان قلت لم لا يكون اللام للاستغراق قلت لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا مدخل له في اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان يخصص المشروعات بالاحكام وهو الظاهر فيصح جعلها للاستغراق لكن الاصل فيها الجنس **قوله** وفيه اشارة اي في كون الاضافة لتعظيم المضاف اليه اشارة الي ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول **قوله** واضافته اي المصدر والاولي ان يقول والاضافة كما تقدم **قوله** لتعظيم المضاف اليه كقولك استاذي فلان وقولنا الله الهنا ومحمد نبينا **قوله** وهذا التوجيه يعني الذي قاله الشراح الي اخره **قوله** وههنا كذلك اي لم يمكن حمل المصدر علي معناه وهو البيان والاظهار لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذي هو معني الشرع وهو ظاهر ولهذا كان المراد اصول الشارع او المشروع لعدم استقامة حمل المصدر علي معناه **قوله** والاظهر انه اسم لهذا الدين اي الاظهر ان يحمل الشرع هنا علي انه اسم لهذا الدين المشتمل علي الاصول والفروع وغيرهما لانه حقيقة عرفية بخلاف حمله علي الشارع او المشروع فانه مجاز والحمل علي الحقيقة اولي **قوله** يقال شرع محمد الي اخره هذا تائيد لكون الشرع اسما لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بين الشرع والشريعة لانه يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد اي دين محمد ثم استدل علي ان الشريعة هي الدين بما ذكر في الصحاح فيكون المراد بالشرع هو الدين **قوله** لان الاصول اصول لعلم الكلام فيه نظر لانا لا نسلم ان هذه الادلة اصول ايضا بالنسبة الي اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع علي اصول الدين فلا يكون اصلا له وذلك لان كونها حجة متوقف علي معرفة الله وصفاته من حيث انه اله واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر علي كل الممكنات مختار لما يشاء مرسل للرسل منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزة علي ايديهم وعلي معرفة كون الرسول نبيا صادقا فيما جاء به من عند ربه وغير ذلك مما لا يعلم الا في اصول الدين فلو توقف اصول الدين

عليها للزم الدور كذا قيل واجيب باختلاف جهة التوقف فان الكلام يتوقف عليها
من حيث الاعتداد به وتوقفها عليه بحسب الذات وتوضيحه ان العقايد الدينية
وان استقل بها العقل لا يعتد بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول متوقفة على
الكلام لتوقف حجيتها على وجود الباري وصفاته فالعقايد من حيث الاعتداد يتوقف
على الكتاب والسنة المتوقفان عليها بحسب الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف
واجيب ايضا بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب الايمان كما هو مذهب البعض من
انه لا وجوب الا بالسمع والشرع متوقف على نفس الايمان فلا دور قوله ولقائل ان يمنع
الافادة اي لا نسلم انه لو قال اصول الفقه افاد التخصيص بالفقه ولئن سلم انه يفيد
التخصيص فلا نسلم الافادة مطلقا بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه لا يتجاوز
منه الى غيره بان لا يكون اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة
استنباط المعاني اي الاحكام الفقهية بدلالة المادة اي مادة لفظ الفقه وذا لا ينفي
اصالتها لغيره والجواب ان الاضافة الحقيقية تقتضي تخصيص المضاف بالمضاف
اليه دون غيره كغلام زيد اذ التخصيص هو التفرد بالشيء دون غيره ومنه خصصت
فلانا بالذكر ونخصك بالعبادة لا نعبد غيرك ولو كانت الاصول اصولا لغير الفقه
ايضا لم تكن لتخصيص الاضافة فايدة فتامله قوله فالاولى ان يقال الشرع بمعنى
المشروع الى آخره قال بعض الشراح وهذا الوجه اي كون الشرع بمعنى المشروع هو
الراجح اذ احد المتضايفين يضاف الى الآخر من حيث هو متضايف لا الى غيره فيقال
اب الابن فاذا اضيف الاصول الى شيء يتبادر الى الذهن ان ذلك الشيء فرع له قوله
والمراد به اي بالمشروع مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية بخلاف المشروع الذي
قاله الشراح اولا فانه يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية قوله فهو مرادف
للفقه في كلام صاحب التبيين ما يدل على انه ليس مرادفا للفقه فانه قال انما قال
اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام الشرعية بطريق
اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة ولا

شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لا للوقوف عليها فلذا اختار الشرع
دون الفقه انتهى ولا شك ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام فكيف
يكون مرادفا له قوله لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة اي وهي الفقه قلت لا ضرورة
في حمل الشرع على الفقه الذي هو مجازه مع امكان حمله على الحقيقة العرفية واستلزامه
الفايدة الزايدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصالتها للفقه والحاصل ان العامة
باضافة الاصول الى الفقه اثبتوا اصالتها واختصاص فرعيته بها وسكتوا عن
اصالتها لغيره لا انهم نفوها عن غيره والمصنف بين باضافتها الى الشرع اصالتها
له ولغيره الذي سكتوا عنه فمقصد الكل فيما ذهبوا اليه صحيح فان العامة اقتصروا
على ما احتاجوا اليه في هذا المقام وهو بيان ما هو اصول الفقه والمصنف نظر الى
عموم اصالتها فاضافها الى الشرع قوله لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور
وهو قولهم انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة الى آخره واذا كانت
اصولا لعلم الكلام فيلزمهم ان يصدقونا في هذه القضية وهو قوله والاصل الرابع اذ التقدير
واصله الرابع مع انه اصل بعضه على ما قالوا ان القياس يختص بالفقه دون الكلام
فلم يتم الاعتبار الذي ذكره الشراح لعدم صحته في قوله والاصل الرابع هذا تقرير الكلام
ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع مرادفا للفقه واضاف الاصول الى
الفقه ايضا اذ المراد بالفقه او الشرع المرادف له الاحكام المشروعة والقياس ليس
باصل لجميعها لانه انما يثبت به ما لم يوجد فيه نص واجماع بشرائط عرفت في بابه فكان
القياس اصلا لبعض الاحكام لا لجميعها فيلزم منه تصديقنا في هذه القضية كما يلزم
تصديق مثبتها اذ هي من القضايا التي يجتمع فيها النفي والاثبات بجهتين فمن
اثبت اصالته نظر الى البعض الذي يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذي
لا يثبت به قوله ولا ان لا يكون هو معطوف على ان يكون اي ولا يصلح ان يكون اصلا
باعتبار الفقه لانه اي الفقه غير مذكور ولقايل ان يقول نلتزم ان يكون اصلا باعتبار
الفقه ولا يضرنا به كونه غير مذكور لان المقام مخصص قوله وانما قال اصول الشرع

الى اخره جواب عن سوال مقدر تقديره ان يقال اذا قلتم ان الشرع مرادف للفقه
فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح
على انه تعيين الطريق وهو غير لازم قول الماتن اصول الشرع ثلاثة قيل هذا التقسيم
مستدرك لان الاجماع لا بد له من مستند وذلك اما الكتاب او السنة او القياس
فحينئذ دخل في الاقسام الثلاثة فلا فائدة في ذكره واجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد
بدون السبب الداعي بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم الله تعالى
لاختيار الصواب وفيه نظر سنذكر وجهه قريبا على ان فوائد انعقاده عن السبب لا يخفى
لسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعدها مع جواز
قبله بالاتفاق **قوله** لانه حجة من كل وجه لتوقف حجية غيره عليه لثبوتها به
قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقال كنتم خير امة وقال تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار لا يقال حجية الكتاب متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم
لانا نقول الحجية انما تكون بعد ثبوت اصل الايمان وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب
على شيء بخلاف غيره فافهم **قوله** لتوقف حجيتهما عليه اما توقفها على الكتاب فلما
ذكرنا واما على السنة فقد قال صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ولا تجتمع امتي على الضلالة **قوله** احترازا عن القياس العقلي المراد من القياس
العقلي القياس المنطقي المركب من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث فالمراد هنا هو الشرعي وهو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل
هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة كما سياتي في محله **قوله** وهو موجود في اللواطة
فيحرم بالطريق الاولى اذ الاذى في المنصوص مجاور يزول ساعة فساعة وفي غيره
مستدام لا يزول فاذا ترتبت الحرمة على الاذى العارضي ففي الاذى اللازم اولى **قوله**
قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث رواه الاربعة من حديث مالك وصححه
الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة غير ان ابن مندة قال لم يثبت
قوله فقسنا عليه سواكن البيوت اي قسنا على سور الهرة سور سواكن البيوت في

عدم النجاسة بجامع علة الطواف وكذا جريان حرمة الربوا في غير الاشياء الستة
قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها بعلة القدر مع الجنس **قوله** قياسا على الوطي
الحلال يعني ان وطي الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزنا قياسا عليه
بجامع الجزئية الثابتة بالوطي وكذا سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة عدم الاحراز
قياسا على سقوط تقوم منافع ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة **قوله** او للاشارة الى
انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلاثة لتوقفه عليها
في كل حادثة قيل فيه نظر لان السنة والاجماع ايضا كذلك لتوقف ثبوت حجيتهما
على الكتاب كما ذكرت بل الثلاثة فرع بالنسبة الى الكلام كما مر واجيب بان المراد بفرعيته
انه يحتاج في اثبات الحكم في الفرع الى الاصل المقيس عليه اذ لم يمكن اثبات الحكم في الفرع
بدون الاصل واذا توقف القياس عليه لم يكن مستندا في اثبات الحكم في الفرع فلم يكن
اصلا مطلقا بل كان اصلا من وجه دون وجه بخلاف الاصول الثلاثة فانها مستندة
في اثبات الحكم فكانت اصولا مطلقة فانحطت بهذه الفرعية درجته عنها حتى كان
موخرا عن كل واحد منها فكان في افراده زيادة فايدة وهي بيان اشتراك الكل في نفس
الاصالة حيث سماه اصلا واشارة الى امتيازه عنها في الفرعية وانحطاط درجته
عنها في الاصالة ولو قيل الاصول اربعة نظرا الى نفس الاصالة لجاز لكن لم يكن فيه
اشارة الى التفاوت الذي ذكرناه فكان افراده اولى وما قيل في وجه اثبات فرعية
القياس انه لو ذكر مجتمعا للزم اتفاق ماهية القياس بماهيات الاصول الثلاثة
ولم يقل احد بالتساوي ممنوع اذ لا نسلم التساوي ان لو ذكر مجتمعا فان لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون مقولا بالتشكيك بان يقال على كل فرد من الاصول الاربعة
ويكون في بعضها اشد واولى من البعض الاخر فلا يلزم التساوي قال بعض الشراح
والاصوب ان يقال انما افرده بالذكر لان جهة الاصالة فيه ضعيفة فان المشروع
يتناول الاحكام والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل فيما سوى الاحكام فانضم
بهذا الى جهة فرعيته المذكورة وضعف كونه اصلا فافرده بالذكر فتامل ولا يخفى

ان الجواب الاول الذي ذكره الشارح فيه اشارة الى الانحطاط ايضا فلم خص الثاني بذلك فافهم **قوله** فان قلت الى اخره مورد هذا السؤال قوله اولا انه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة **قوله** الآية المؤولة اي كقوله تعالى ثلاثة قروء وقوله تعالى او لامستم النساء والعام المخصوص كاقتلوا المشركين والاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد كقول عبيدة السلماني ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجماعهم على الاربع قبل الظهر **قوله** والقياس بعلة منصوصة كطهارة سؤر سواكن البيوت قياسا على سؤر الهرة فان العلة منصوص عليها في الاصل وهي الطواف وكقياس حرمة اللواطة على حرمة وطي الحائض فان العلة منصوص عليها في الاصل وهو الاذى وانما كان القياس بعلة منصوصة قطعيا لعدم الاحتمال بخلاف القياس بعلة غير منصوص فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التي استنبطها المجتهد ومع وجود الاحتمال تزول القطعية **قوله** فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز هذا السؤال نشأ من قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز **قوله** وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وفيه نظر فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لانحطاط درجته عنه لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ كما سيأتي في باب النسخ فكيف يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وهي نسخ معنى لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله فاطلق الشارح جواز النسخ به بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفهم من اللفظ وانما ظاهره النسخ المحض فان قلت ما فائدة قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك قلت كانه يقول السنة تتناول هذه الاقسام الثلاثة وقسمان منها في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلا نسلم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز **قوله** او لان الثلاثة الى اخره هذا جواب رابع عن ايراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة والبطلان والجواز والفساد والوجوب وغيرها

والمراد بالوصف الخصوص والعموم والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك من القطع والظن **قوله** والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لانه لا يمكن الا بتعدية الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلة الى النص كان الحكم في التعدية ثابتا بالنص كانه لعمومه يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس حينئذ مظهرا لا مثبتا بخلاف الاصول الثلاثة وهذا معنى قولهم ان القياس في تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثباته **قوله** كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح فان الربوا كان اولا خاصا بها بتفسير النبي عليه السلام ثم عمم في كل مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر مع الجنس **قوله** فان قلت الى اخره هذا السؤال نشأ من قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم **قوله** وهو القطع اي وصف الحكم الذي يثبته الاجماع هو قطعية الحكم بانه من عند الله او الرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم لا اصله **قوله** وفيه نظر وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول عليه الصلاة والسلام لانه كان يقول عن وحي ظاهر او خفي او استنباط من النصوص وهو باطل على ان عدالتهم تمنعهم عن الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا الا عن دليل واما الاجماع فيما ذكروا فواقع عن دليل قد استغني بالاجماع عن نقله وحينئذ فالسؤال باق واجاب عنه بعض الفضلاء بان اشتراط السند في الاجماع ممنوع ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند بل يثبت الحكم بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي عليه الصلاة والسلام لو شرع حكما بالاجتهاد والرأي كان ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحي لا بالرأي فكان في اثبات الحكم اصلا مستندا بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم من المستند الى الفرع وهو مفتقر في اثبات الحكم اليه ضرورة ولا يثبت به صفة زائدة للحكم بل يزيل عنه القطعية الى الظنية واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال بان العلم الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود

شرائطه بخلاف القياس فانّه لا يوجب العلم قطعا عند تفاوت المدلول يظهر تفاوت
الدليل قوله فالاولي ان يقال الي اخره وقد عرفت انّه لا حاجة الي هذا الاولي لما
اجاب به بعض الشراح لكن الشارح لما اجاب بجواب لم يتم قال فالاولي الي اخره قوله
هذه علّة وهي قوله اولانّ الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه
من الخصوص الي العلوم قوله لتوجيه كلام واقع وهو قول المصنّف والاصل الرابع
القياس قوله لا مطردة بان يدور الحكم معها وجودا وعدما حتي يرد عليه السؤال
وهو قوله فان قلت علي هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر قوله وباثار الصحابة
اما التابعين الذين زاحموا في فتواهم ونحو ذلك كالاستصحاب او قاعدة كلية
او اصل باب قوله قد قصّها اي اخبر بانّها شريعة من قبلنا من غير انكار ونسخ
فيلزمنا علي انّها شريعة لرسولنا فتكون داخلة في الكتاب والسنّة والتعامل
ملحق بالاجماع فيكون داخلاً فيه والاخذ بالاحتياط عمل باقوي الدليلين كما في
الاصول الثلاثة فانّ القطعي يقدم علي الظني كالمتواتر يقدم علي الاية الموولة
والاجماع يقدم علي الظني من الكتاب والسنّة وقطعي الكتاب اقوي من ظنية فيكون
داخلاً في احدها والعمل بالتحري عمل بالسنّة فيكون داخلاً فيها والعمل بالاثار راجع
الي السنّة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب راجع الي القياس قوله ووجه الحصر
الي اخره قيل والاحسن في وجه انحصار الادلّة الشرعية لا يخلوا امّا ان يكون
قول الشارع او قول غيره والاوّل اما قول الله او قول الرسول وقول الله تعالي هو الكتاب
وقول الرسول هو السنّة والثاني لا يخلوا امّا ان يكون قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع
والثاني هو القياس وفيه شيء لانّ الاجماع ليس كلّه قطعيا والقياس ليس كلّه ظنيا
قوله وان كان من غيره الي اخره لا يقال السنة ايضا من الله تعالي فلا يدلّ علي الحصر
لانا نقول المراد عبارة الدّليل الذي هو حجة في حقّنا وعبارة السنة ليست من الله تعالي
بخلاف الكتاب فثبت الحصر قوله والاولي ان يستدل فيه بالاستقراء واعلم انّ الحصر
عبارة عن ايراد الشيء علي عدد معيّن وهو امّا عقلي مردد بين النّفي والاثبات بجزم

العقل بملاحظة مفهومه بالانحصار كحصر المتصوّر في الواجب والممتنع والممكن وامّا
استقرائي اي مستند الي التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانحصار اسباب
العلم في الثلاثة واصول الفقه في الاربعة المذكورة والدلالة اللفظية في الثلاث
والحيوان في انواعه او في الاجزاء كانحصار الجسم المركّب في اجزائه من العناصر الاربعة
عند القائل بتركبه منها وامّا جعلي كحصر مصنف مسائل الفن الذي صنف فيه علي
ابواب تقتضيه المناسبة التي وقعت في خاطره وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقي
المقابل للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات علي حكم الكلّي بل اللّغوي
اذ المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الي مقسمها فانّها انّما تتصوّر
بعد تحصّلها ومعرفة احكامها هذا وانما كان الاولي في هذا المقام الاستدلال علي
الحصر بالاستقراء لان الدلايل الدّالة علي الاصالة لم تقسم الّا علي هذه الاربعة لا ان العقل
يوجب حصرها علي الاربعة لانّ المنع يرد علي القسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف
الاستقرائي واعلم ان الاستقراء علي قسمين تام وناقص فالاوّل هو ان يكون الاستدلال
بجميع جزئيات الكلّي عليه وهو يفيد اليقين والثاني ان يكون الاستدلال ببعض
الجزئيات وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون خال البعض الذي لم يستقرء بخلاف
خال البعض الذي استقرء ويسمّي ناقصًا والاوّل يسمّي كاملاً قوله وهو في اللّغة بحث الكتاب
اسم للمكتوب ان قيل فينبغي ان يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة اشارة الي
انّه من الاسماء المشبهة بالصّفة كالآلة والامام لا من الصّفات كالمكتوب ونحوه قوله
غلب في عرف الشرع علي كتاب الله تعالي الي اخره المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالي
ومن التمثيل بكتاب سيبويه ان يكون المراد بكتاب الله تعالي مجموع ما بين الدفتين
ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق العلمية مع قطع النظر
عن الكلّية والجزئية فليكن هذا علي ذكر منك فانّه نافع فيما سياتي قوله
القرآن في اللّغة مصدر اي بمعني القراءة فان قيل كما ان القرآن في اللّغة مصدر
بمعني القراءة كذلك الكتاب في اللّغة مصدر بمعني الجمع سمّي به المفعول للمبالغة

صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب قلت هو
مذهب البعض وذهب بعضهم الي انه فعال كاللباس بني للمفعول وهو المنقوش ثم
اطلق علي العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب ذكره البيضاوي والشارح اختار
الثاني لقلة النقل فيه **قوله** غلب في العرف العام علي المجموع الي اخره المفهوم ايضا
من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعني اشهر من لفظ الكتاب
ومن قوله فيما يأتي لانه مجموع مشخص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين
الدفتين وانما قال في العرف العام لانه غلب في عرف اهل الشرع علي مقدار ثلاث
ايات علي ما ذهب اليه الامامان **قوله** وهو في هذا المعني اشهر الي اخره يعني لفظ القران
في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال
فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في ساير الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في
العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القران الي المقرو اظهر من
الانتقال من الكتاب الي المقرو لان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القران
والمقرو اقوي من الملابسة بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الي المفعول اظهر
من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الي الالفاظ واذا ثبت الاشهرية والاظهرية
صح تفسير الكتاب بالقران كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي والفرق بين التعريف
والتفسير ان التفسير تعريف لفظي بان يفسر الشي بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف
يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر جميع الذاتيات فهو حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص
وان ذكر جميع العرضيات فقط فهو رسم تام والا فناقص **قوله** لا ان المجموع تعريف
للكتاب اي مع كون القران بمعني الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال القران
بمنزلة الجنس وباقي الكلام فيوده كالفصل ولازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير
الدال علي الاتحاد قيل لا مدخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور بل الحق انه لو اسند
الازالة الي لفظة هو لكان اقرب فتامله **قوله** حتي يلزم ذكر المحدود في الحد بيان ذلك
ان ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القران لانهما اسمان لشي واحد فتعريف احدهما

تعريف للآخر فاذا جعل المجموع تعريفا للكتاب يلزم منه تعريف القران فيكون معرفا
وقد جعلته من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القران او المكتوب لان المراد بالكتاب
المكتوب في الحد وهو مجموع فالقران الي اخره وذكر المحدود في الحد ممتنع لانه يلزم منه
تعريف الشي بنفسه وهو لا يجوز لان معرف الشي يجب ان يكون العلم به سابقا علي العلم
بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق علي المسبب واذا كان
كذلك فلا يجوز تعريف الشي بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم
تقدم الشي علي نفسه فان قلت كل تعريف يلزم منه تعريف الشي بنفسه لان الحد
التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومجموع اجزاء الشي نفسه فتعريف الشي بجميع
اجزائه تعريف له بنفسه وهو محال قلت الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل
فدلالة الحد علي اجزاء الماهية بطريق التفصيل ودلالة المحدود عليها بطريق الاجمال
وتحقيق ذلك ان جميع الاجزا تعتبر في الماهية علي وجهين احدهما علي سبيل الاجمال
بان يحصل لجميع الاجزا وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما علي سبيل
التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود علي حدة وجميع الاجزا بهذا الاعتبار حد ولا يلزم
من تعريف جميع الاجزا علي سبيل الاجمال التعريف بجميع الاجزا علي سبيل التفصيل
تعريف الشي بنفسه وبيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزا معناه ان تصورات
جميع الاجزا تفيد تصور جميع الاجزا وجميع تصورات الاجزا غير تصور جميع الاجزا هذا
واعلم ان الحد ونعني به المعرف للشي حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبا عن ماهية
الشي وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود كقولك في حد الانسان
جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما انبا عن الشي بلازم له مختص به
كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبا
عن الشي بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولك العقار
الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار والغضنفر
وشرط الاول والثاني الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود علي ما صدق عليه

الحدّ اي كلّما صدق عليه الحدّ صدق عليه المحدود وبالاطراد يصير الحدّ مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع رعاية الكيفية وهذا يسمّى عند المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كلّ انسان ناطق وكلّ ناطق انسان وهذا معنى قولهم كلّ ما صدق المحدود صدق الحدّ فانّه عكس لقولهم كلّما صدق الحدّ صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحدّ والعكس حكما كليا بالحدّ على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسّره بانّه كلّما انتفى الحدّ انتفى المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحدّ وحاصل المعنيين واحد وهو كون الحدّ جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفسيهما فرق العكس في الحدّ بتحقيق مساواة الحدّ للمحدود ثم ما ذكره المصنف رحمه الله ليس بحدّ حقيقي لانّه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو معنى ذاتي للكتاب على ما هو مقرّر في محلّه وذكر فيه النقل والكتابة وهما من العوارض فالقرآن تعريف اسمي للكتاب لانّه مرادف له والمنزل الى آخره تعريف رسمي للقرآن فان قلت اذا كان القرآن علما مرادفا للكتاب ترادفا فهو اشهر في مسمّاه منه فكيف صحّ تعريفه بما بعده تعريفا رسميا قلت لا يبعد ان يكون لشيء واحد مفهومان متنافيان يعامل كلّ بما يليق به والقرآن كذلك فان له مفهومين جزئي وقد مرّ وبه وقع التعريف الاسمي وكلّي يتناول الكلّ والجزء الاستدلالي وهو غرض الاصولي وبه وقع التعريف الرسمي واعلم ان تعريف القرآن بما ذكر بالنظر الى ما بعد عصر النبيّ عليه الصلاة والسلام والى كونه دليل الحكم واما تعريفه مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز **قوله** مصدر بمعنى المقروّ فيكون جنسا يشمل كلّ مقروّ وباقي الكلام فصلا **قوله** كما توهّم البعض اراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شرّاح اصول فخر الاسلام وغيرهم **قوله** لانّه مخالف للعرف اي كون القرآن بمعنى المقروّ مخالف للعرف لانّ المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله تعالى بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواسطة العرف وقيل لانّه مجاز واستعمال المجاز في التعريف غير سائغ ويجاب بانّه تعريف رسمي واستعمال

المجاز فيه جائز فالاولى ما ذكره الشارح في تعليل عدم كون القرآن مصدرا بمعنى المقروّ **قوله** كذا في التلويح فيه ايضا والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكلّ انتهى ولك ان تقول لا نسلم ان كون القرآن بمعنى المقروّ خلاف الوجه الصحيح لانّ ذلك مشهور في الكلام شائع في اللغة ظاهر عند قرينة تدلّ عليه ولو خفي على البعض فذلك لا يمنع لانّ الظهور ليس بشرط عند الكلّ وفائدة العزو الى التلويح التقوي والاعتماد لان الغرض اما ان يكون للتبري من المعزو اليه او التقوي **قوله** صفة كاشفة اعلم ان الاصل في الصفة التخصيص في النكرات والتوضيح في المعارف ثم يتفرع على ذلك وجوه وهي البيان والكشف عن حقيقة الموصوف او مجرد الثناء والتعظيم او ما يضاهي ذلك من الذمّ والتحقير والتاكيد ثم الوصف ان كان مبينا ماهية الشيء بان يكون وصفا لازما مختصا به يسمّى صفة كاشفة وان كان وصفا مفادا فيسمّى صفة مخصصة والاوّل انما يكون لتمييز الشيء من بين الماهيات المختلفة والثاني من متفقيتها فالاوّل كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله ولا يخفى انّ الوصف بهذه الاشياء كاشف عن ماهية الجسم فانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة والوصف بالمنزل من هذا القبيل فانه كاشف لماهية القرآن ومثال الثاني زيد التاجر عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفته به رفعت الاحتمال **قوله** وان لم يكن معهودا في الخارج اي وان لم يتقدم ذكره في الخارج يعني قد يستغني عن تقدم ذكر المعهود لعلم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب **قوله** وبه خرج سائر الكتب السماوية فيه بحث فانه اذا جعل القرآن هو المحدود وما بعده حدّه على ما نقله عن التلويح واختاره فيكون قوله المنزل على الرسول جنسا وما بعده فصلا وذكر الجنس في الحدّ انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين جنس من بين سائر الاجناس لا للاحتراز عن شيء فالاجناس اصول الماهيات والفصول متمماتها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذوات فكيف يحترز بالمنزل عن سائر

الكتب السماوية ولذا قال بعض الشراح قوله المنزل علي الرسول جنس يتناول المنسوخ
وغيره والوحي المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف خرج المنسوخ تلاوة وغير
المتلو فلم يحترز بالجنس لكن يجوز الاحتراز بالجنس اذا كان بينه وبين الفصل عموم
من وجه لا يقال المكتوب في المصاحف لا يشمل المنزل وغيره لانا نقول المنقول متواترا
اعم من المنزل وغيره فيكون بينه وبين المنزل عموم من وجه وهذا كاف في الاخراج
بالجنس والاولي ان يجعل الجنس وهو نفس المنزل فقط وهو شامل للكتب السماوية
والاحاديث القدسية وقوله علي رسولنا فصل يخرج ما عدا القرآن من الكتب
السماوية كالتورية والانجيل ونحوهما لانهما لم تنزل علي رسولنا فيكون المخرج هو
قوله علي رسولنا فقط والي ذلك اشار بعض الشراح **قوله** كما انزلت الفاظ
القرآن تشبيه للمنفي وهو منزلة اي ليس نزول الفاظها كنزول الفاظ القرآن
لان الفاظ القرآن انزلت للتحدي والاعجاز وليست الفاظ الاحاديث كذلك فلم
تكن منزلة علي رسولنا بهذا الاعتبار فلذا اخرجها بقوله علي رسولنا ولقائل
ان يقول لا نسلم اخراجها بهذا لان النظر في التعريفات الي مفهوم اللفظ مع قطع
النظر عن السياق والسباق ولا شك ان المنزل علي الرسول متناول لها فكيف
يحترز به عنها فالاولي اخراجها بالمكتوب في المصاحف كما فعله بعض الشراح
فتامل **قوله** وهو اي المصحف لان في الجمع مفردا من قبيل قوله تعالي اعدلوا هو اقرب
للتقوي قيل لا يجوز ان يكون من هذا القبيل لان الضمير راجع الي العدل الذي
تضمنه اعدلوا لا الي جزء من افراد المخاطبين باعدلوا وفيه نظر لجواز عود الضمير
الي العدل المفرد الذي تضمنه الجمع علي ان الجمع المحلي باللام يبطل عنه معني
الجمعية ويصير معناه الجنس عند البعض وهو ينصرف الي الادني عند الاطلاق
فيكون المصاحف في قوة المصحف قيل ما نسخت تلاوته انما يخرج بقيد المصاحف
اذا لم يبق الجمع علي معناه بان يكون معناه الجنس ويكون ذكر المكتوب لمحض التعلق
اما اذا بقي فلا بل انما يخرج بالمكتوب بان يكون اللام للعهد اي المصاحف العثمانية

ويكون الظرف هو المخرج لما ثبت بطريق الاحاد والشهرة وقد يقال لا حاجة الي
ذكر الظرف مع متعلقه لان ما يخرج بهما يخرج بقيد التواتر ويجاب بان الاصل في القيود
بيان الواقع والاحتراز واقع **قوله** يلزم الدور وهو توقف الشيء علي ما يتوقف عليه
اما بمرتبة او بمراتب والاول يسمي دورا مصرحا والثاني مضمرا **قوله** لان تصور المصحف
الي آخره بيان لزوم الدور وتقريره ان ماهية المصحف موقوفة علي معرفة ماهية القرآن
ضرورة انه لا معني له الا ما كتب فيه القرآن وماهية القرآن موقوفة علي ماهية
المصحف لاخذه في تعريفه **قوله** والا اي وان لم نرد لم يخرج عن تعريف القرآن ما نسخت
تلاوته لصدق تعريف القرآن حينئذ عليه لانه منزل علي الرسول عليه الصلاة والسلام
مكتوب في المصاحف في الجملة مع انه ليس بقرآن فلم يطرد التعريف فلم يكن مانعا واذا
لم يكن مانعا لم يحصل التعريف لوجود الحد بدون المحدود فكان توقف ماهية القرآن
علي ماهية المصحف ضروريا لذلك ولا يلزم الدور **قوله** قلنا تصور المصحف موقوف
الي آخره تقرير دفع الدور ان القرآن له مفهومان جزئي وهو المجموع الشخصي الذي بين
دفتي المصحف وكلي شامل للكل والجزء وهو الكلام المنزل الي آخره فتصور المصحف موقوف
علي تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصي وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا قيل
ما المصحف فيقال الذي كتب فيه القرآن وهذا معروف عند كل احد فهو بديهي لا يتوقف
علي شيء والقرآن بمفهومه الكلي موقوف علي تصور المصحف لاخذه في تعريفه فلا دور
لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف انما هي موقوفة علي القرآن بمفهومه الجزئي
والموقوف علي ماهية المصحف انما هو القرآن بمفهومه الكلي والحاصل ان الاصولي
لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته وان توقف علي معرفة المصحف لكن معرفة المصحف
غير موقوفة علي معرفته واما القرآن بمعني المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت
علي معرفته لكن معرفته لا تتوقف علي معرفة المصحف لانه معلوم معهود بين الناس
لا يحتاج الي الكشف ودفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف تعريفا للشخصي كما فعله بعض
المحققين اما اذا جعل تعريفا للمفهوم الكلي الصادق علي المجموع وعلي البعض كما هو غرض

الاصولي واختاره المصنف فلا دور لان معرفة المصحف غير موقوفة عليه بهذا
الاعتبار وانما هي موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح يدل على انه
تعريف للمفهوم الجزئي كما اعلمناك سابقا وهو مناف لقوله بعد قولنا هذا تعريف
له من جهة مفهومه الكلي فتنبه لذلك فان قلت لم لا يفسر المصحف بما جمع فيه الوحي
المتلو وحينئذ فلا دور مطلقا لعدم ذكر المحدود في الحد قلت ذلك لا يرفع الدور لان
الوحي المتلو عبارة عن القران فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا
على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وساير الكتب السماوية والاحاديث
الالهية والقراة الشاذة عن التعريف بقيد التواتر قلنا هو عدول عن الحقيقة الى
المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف ولو قيل في جواب الدور المراد بالقران الماخوذ
في تعريف المصحف معناه اللغوي لكان حسنا في هذا كثيرا ما يقع منا انهم ياخذون
المحدود في بعض الحدود فيعترض عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد بالماخوذ في
الحد معناه اللغوي وان كان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي فان قلت المكتوب في
المصاحف حادث عند اهل السنة خلافا للحنابلة والقران كلام الله تعالى وهو ليس
بحادث فالجواب ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي ومعنى الاضافة
كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى
الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليف المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت
منوطة بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القران اسما له واعتبر في تميزه ما يميزه
عن المعنى القديم فلذا عرفه ايمة الاصول بالمكتوب الى اخره **قوله** فان قلت الى اخره
منشا هذا السوال الجواب الدور **قوله** والتعريف انما يكون للماهية الكلية كالحيوان
والانسان بخلاف الجزئي فانه لا يعرف لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته
بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام
الاشتمال على مقومات الشي بدون مشخصاته ولقائل ان يقول مركب اعتباري هو
مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد الامرين وقد يقال ان اقتصر في

تعريف التشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلا يفيدنا التمييز الذي هو اقل
مراتب التعريف فان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها
مع بقاء الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصات
وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحق
ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد
تعيينه وتشخيصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما
يحصل بالاشارة لا غير **قوله** لان الاصوليين يبحثون عن القراءة الى اخره قد تقدم ان
للقران مفهوما شخصيا في العرف العام وهو مجموع ما بين الدفتين فلا يطلق على الاية
بهذا الاعتبار انها قران بل بعضه وان اطلق فمجاز ومفهوم كلي في عرف الاصوليين
وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم يبحثون عن القران من حيث
انه دليل الحكم وذلك الاية لا مجموع القران فاحتاجوا الى تفصيل صفات مشتركة
بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر
وهذا مفهوم كلي لاشتراكه بين الكل وجزئيه اشتراكا معنويا فيكون حقيقة في البعض
كما هو حقيقة في الكل فالاية الواحدة تسمى قرانا حقيقة كالكل الا ان هذا التعريف
ان بقي على عمومه يتناول حروف المباني وهي التي تتركب عنها الكلام مع انها لا تسمى
قرانا لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء
قرانا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى لظهور ان الانزال ليس الا للافادة
فحينئذ يتناول حروف المعاني من القران وهي احد اقسام الكلمة ويتناول ساير
الكلمات وما فوقها من القران وهذا هو الموافق لغرض الاصوليين لان بحثهم عن
احوال الكتاب والسنة وغيرها ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا كما تقدم
والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري نعم لا يعطى حكم
القران لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء ومن
حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر اخر

يتعلق بنظر الفقيه لا الاصولي فتنبه لذلك **قوله** ولم يتعرض لكونه معجزا لانه
ليس بمشترك بين الاجزا اذ الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها اخذا من قوله
تعالى فاتوا بسورة من مثله واقصر سورة في القران ثلاث ايات والجزء يطلق
على اية او بعضها فلم يكن مشتركا بين الاجزا يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة
السرخسي قال ان ما دون الاية والاية القصيرة ليست بمعجز وهو قران يثبت
العلم به قطعا فتامل والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القران
مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات
وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة والصحيح ان
اعجاز كلام الله تعالى هو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة قيل ان
اعجاز القران عرضي لا ذاتي لان الذاتي ما كان داخلا في حقيقة الشي ومقوما
له كالحيوان بالنسبة الى الانسان والعرضي ما كان خارجا عنها كالضحك بالنسبة
الى الانسان ولا شك ان الاعجاز من الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنى
الخارجة عن حقيقته فافهم وقد يقال ان معنى القران نفسه معجز لان الاطلاع
عليه خارج عن طوق البشر **قوله** المنقول نقلا متواترا ولقائل ان يقول يلزم
الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور المنقول الذي هو القران والمنقول
متوقف على النقل لاخذه في تعريفه ويمكن ان يجاب بان هذا دور معي لا دور
تقدم او ان المراد بالنقل الاول اللغوي والثاني الاصطلاحي فلا دور **قوله**
الالف واللام في الجمع للجنس اذا لم تكن للعهد الخارجي هذا مختار بعض الاصوليين
وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان الالف واللام في الجمع يكون للاستغراق
اذا لم تكن للعهد وسياتي هذا في محله **قوله** ولئن سلم ان اللام للعهد وانها
لم تسلب معنى الجمعية والمراد بالمصاحف المصاحف العثمانية **قوله** فلا يخرج قرائته
بقوله في المصاحف لان الجنس ينصرف عند الاطلاق الى الادنى لتيقنه ويحتمل

الاعلى بدليله ولم يوجد هنا دليل الكل **قوله** وكونه للاخراج اي كون المنقول
عنه للاحتراز غير لازم اذ الاصل في القيود ان يكون للتحقيق وبيان الواقع والاحتراز
تابع صرح بذلك سعد التفتازاني على ان مقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح
ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا القيد احترازا عن
التسمية في اوائل السور وفيه تامل **قوله** فاقطعوا ايمانهما وكذا فصيام ثلاثة
ايام متتابعات **قوله** لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر يعني فلم يحصل الاحتراز
عنه بقوله متواترا لدخول المشهور في المتواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة لكونه
احاد الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وفرق ما بين قرائتي ابيّ وابن مسعود تلقي
العلما بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فسمينا الثاني مشهورا دون الاول
قوله واما على قول غيره وهو من يقول ان المشهور قسم من الاحاد او قسم براسه
بين المتواتر والاحاد وقوله بلا شبهة تكون تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد
لقوة شبه المشهور بالمتواتر وقيل انه للاحتراز عن المشهور على قول غير الجصاص
ايضا لان المشهور لما كان متواترا لفرع شمله قوله متواترا لكن فيه شبهة لكونه
احاد الاصل فاخرج بقوله بلا شبهة **قوله** ومما يورد على التعريف اي على طرده
التسمية فان الحد صادق عليها لانها مكتوبة منقولة بطريق التواتر وليست
بقران على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب
المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتاخرين فلا ترد على التعريف
لان قوله بلا شبهة احتراز عنها يعني لان الخلاف يورث الشبهة فلا يكون الحد
صادقا عليها فتامل **قوله** في اوائل السور يحترز عن التي في سورة النمل فانها
قران بالاجماع **قوله** لانه لم يكفر جاحدها علة لعدم كونها قرانا لانها لو كانت قرانا
لوجب اكفار منكر قرانيتها لانه انكار للقطعي كمنكر قرانية الباقي ومنكر احد الادلة كان
واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار واذا بطل اللازم بطل الملزوم وفيه
نظر اذ لا يلزم من عدم اكفار منكرها عدم كونها قرانا لان انكار القطعي انما يكون

كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح الى حد الاشكال
وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما والمراد بالشبهة ما يشبه الدليل
وليس بدليل ولو في اعتقاد الخصم ويقويها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا
بامعان النظر مثلا دليل الشافعية في هذه المسالة وهي كون البسملة اية من الفاتحة
ومن كل سورة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية
جعلوه دليلا في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم فقوية عندهم
ايضا لخفاء فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر ودليل الحنفية بالعكس عند
الشافعية واذا قوي عند كل فريق الشبهة من الطرف الاخر لا يلزم التكفير **قوله**
انها من القران على ما هو الصحيح من مذهبه هذا ما ذهب اليه المتاخرون من ان
الصحيح من المذهب انها في اوائل السور اية من القران وان لم يكن من السور فان قلت
فعلى هذا لا يكون فيه شبهة قلت بل فيها شبهة ايضا لكن الشبهة التي هنا غير الشبهة
التي هناك كما سنذكرها **قوله** انزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس رضي الله
عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى
ينزل عليه جبرئيل ببسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة فان قلت هذا يلائم
مذهب الشافعي فان تكرر النزول يقتضي تعدد القرانية قلت القول بتكرره
لا يقتضي القول بتعدده كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرانيتها
قوله ولهذا كتبت بخط على حدة علة لكونها انزلت للفصل وعلل بعض الشراح ما قاله
المتاخرون من انها اية في اوائل السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القران من
غير انكار مع المبالغة بتوصيتهم بتجريد القران عما سواه حتى لم يثبتوا آمين وقد يقال
ومع ذلك لا يفيد القطع بما قاله المتاخرون بل الظن صرح به ابن الحاجب **قوله** وانما
لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة جواب عما يقال لو كانت قرانا على الصحيح من المذهب لوجب
اكفار من انكر قرانيتها لكونه منكرا للقطعي واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار
لمكان الشبهة في كونها قرانا لاشتباه الاثار واختلاف العلماء فان مالكا يقول انها

ليست من القران الا في النمل فانها بعض اية فيها وذلك يورث الشبهة ومثل هذا
يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من الاكفار **قوله** ولم تجز بها الصلاة
جواب عن سؤال مقدر تقدير السؤال ظاهر واما تقدير الجواب فهو ان وجوب قراءة
القران ثبت بنص لا شبهة فيه ولا تودي الا بقران لا شبهة في كونه اية تامة والتسمية
ليست كذلك لان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع بعدها الى راس الاية اية تامة
فاورث ذلك شبهة في كونها اية تامة فلا يتادى بها الفرض المقطوع به وهذا
الجواب مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير
انه لو اكتفى بها يجوز الصلاة عند ابي حنيفة رحمه الله لكن الصحيح هو الاول **قوله**
لشبهة الاختلاف الفرق بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف ما لم يكن مستندا الى دليل
والاختلاف ما استند الى دليل ولذا ينفذ القضاء بالحكم في الثاني دون الاول **قوله**
واما قراءة الجنب والحائض فانما جازت لقصد التيمن جواب سؤال ايضا وكل من
السؤال والجواب ظاهر فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا
قلت تلك الشبهة لا تورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركها
فان قيل فينبغي ان لا يقيد بقصد التيمن والتبرك جواز تلاوتهما له لانه ايضا مناف
للاحتياط قلنا مقارنة الفصل لا تورث مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرانية قطعا
لانها انما تختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان
اطلاق اسم المعرف على ما صدق عليه المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف
فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرانا لو اعتبر فيه القيود
الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم تكن القيود
الثلاثة معتبرة فيه فلم يصدق المحدود وهو القران لعدم صدق الحد عليه **قوله** وهو
اسم للنظم والمعنى المراد المنظوم والمعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المصنف
جعل الكتاب اسما للنظم والمعنى وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما تناف
قال بعض الشراح وللجمع القران بمعنى المفروق قال هو اسم للنظم والمعنى بانضمام الاسم

ولم يقل هو النظم و[ستند الي]…يء كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز
جعله مفروا فجعل المقروا اسما له انتهي وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يكون اسما للمعنى
وليس اسما للنظم لان المقروّ هو النظم لا ما هو اسم له فليتامل **قوله** وفي ذكر النظم
دون اللفظ الي اخره فان قلت كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على
الشعر ففي كل منهما سوء ادب فينبغي الاحتراز عن كل منهما قلت اطلاق النظم على الشعر
ليس بالنظر الي الاصل بل بالنظر الي العارض فان حقيقته جمع اللآلي في السلك
ثم استعمل في الشعر مجازا لافتقاره الي حسن ترتيب لتحصيل الوزن بخلاف اللفظ
فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعمال النظم اولي رعاية للادب واشارة الي
تشبيه كلمات القران بالدرر ففيه استعارة لطيفة ولقائل ان يقول المشبه
به لا بد ان يكون اعلي مرتبة من المشبه في وجه الشبه حتي يصح التشبيه ولا
يمكن القول بهذا في هذا المقام فالاولي في تعليل العدول عن اللفظ الي النظم
برعاية الادب فقط **قوله** وانما ذكر اللفظ الي اخره جواب سوال بان يقال قد قلتم
في ذكر النظم دون اللفظ رعاية للادب وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ في تعريف الخاص
وغيره فلو كان العدول من اللفظ الي النظم لما ذكرتم لم يذكر اللفظ في تعريف الخاص
وغيره لانها من اقسام القران وتقدير الجواب ظاهر من الشرح وقوله مطلقا اي سوا
كان من الكتاب والسنة **قوله** كذا في شرح المنار الانوار وجامع الاسرار الانوار
وجامع الاسرار بدل كل من كل من شرحي والانوار للشيخ اكمل الدين شارح الهداية
وجامع الاسرار للسكاكي شارح الهداية ايضا **قوله** ولقائل ان يقول اعتراض على
ما ذكر في هذين الشرحين وحاصله انه يقول ما ذكرتم من جواب السؤال المقدر لا يتم
اذ لا نسلم انه تعريف للخاص المطلق بل تعريف لخاص القران لان النظم هو المقسم والمقسم
انما يتناول اقسامه لا غير فلا يتم توجيه العدول من اللفظ الي النظم لرعاية الادب
ويمكن ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لان
المراد منه المفردات لا المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال اللفظ

لشموله والمركب بخلاف النظم لاختصاصه بالمركب كما سنذكره **قوله** فالاولي ان
يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى
القائم بذات الله تعالي يعني ذلك انما يكون باللفظ الحادث فلا فرق بين اطلاق اللفظ
والنظم والحاصل ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث يقسم الي
الخاص والعام والمشترك ونحوه لان الموصوف بها هو اللفظ دون النظم واختيارهم
النظم عليه رعاية للادب نظرا الي الاصل كما بيناه قريبا مع ما في النظم من حسن
الاستعارة والاشارة الي مناسبة الالفاظ وتناسق المعاني بخلاف اللفظ وانما قيدنا
بهذا المقام لان النظم يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب المعاني
المتناسق المنسق الدلالات فليسا هما على السواء في حد ذاتيهما فاطلاق الشارح التفتازاني
فيه تامل الا ان يقال مراده التسوية هنا **قوله** لا المعنى القديم ظاهره انه لو كان
كذلك لكان اطلاق النظم متعينا دون اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق
اللفظ على المعنى القديم كذلك لا يصح اطلاق النظم على جميع الاطلاقات عليه وانما
يطلق على اللفظ الحادث المولف لكن ذكر في شرح العقائد ان الكلام النفسي يعبر عنه
بالنظم المسمي بالقران المركب من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية المدلول
باسم الدال وانما قال لان كلامنا في المكتوب الي اخره لان غرض الاصوليين الاستدلال
بالقران على الحكم الشرعي وذلك انما يكون باللفظ الحادث الدال على المعنى القديم
دون المعنى القديم المجرد والتحقيق ان القران اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
وبين اللفظي الحادث المولف فيكون حقيقة فيهما **قوله** ولم يرد به ابتداء كلام ولا
تعلق له بذكر الاولي **قوله** بل نظم دال على المعنى يعني المراد بقولهم انه اسم للنظم
والمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف
منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى ومقصود المشايخ
من قولهم هو اسم للنظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رحمه الله
يجوز القراءة بالفارسية في الصلاة ان القران عنده اسم للمعنى خاصة وهذا معنى

قوله وفيه رد لمن زعم الى اخره فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى
يرفع ذلك ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض
ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه
ركنا اصليا لما عرف من ان معنى النظم والمعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى
بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو
المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا
الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا **قوله** وفيه
اي في قوله وهو اسم للنظم والمعنى **قوله** وهو مذهب ابي حنيفة متعلق بمن يزعم
لا انه ابتداء كلام ولو قال عند ابي حنيفة لكان اظهر فتامل **قوله** فقال اي المصنف
هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لكونها تفصح عن شرط مقدر والتقدير اذا كان
كذلك وهو ان بعضهم زعم ان المعنى المجرد قران فقال وهو اسم للنظم والمعنى اي في
قول علمائنا جميعا ردا لذلك الا ان ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما في جواز
الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فان مبنى النظم على التوسعة والحاصل ان سقوط
لزوم النظم عند ابي حنيفة رخصة اسقاط كمسح الخف ورخصة الاسقاط
لا يختص بالعذر كذا قيل وفيه بحث لانا لا نسلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط
بل رخصة ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام
رخصة الاسقاط ان ياثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المتم ولا يشرع غسل
الرجل للماسح على الخف ما دام متخففا وههنا ليس كذلك اذ لو قرئ بالعربية
يجوز ويسقط الفرض بالاجماع بل هو اولى لسلامته عن الخلاف فتامل وفي قوله
في حق جواز الصلاة اشارة الى ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم
منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القراءة
بها النظم لازم كالمعنى فان قيل على قول المتاخرين يجب سجدة التلاوة اذا تلاها
بالفارسية ويحرم مس مصحف كتب بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القران

بالفارسية عليهما فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قول الشارح
في حق الصلاة قلنا الشارح بنى كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم في
ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصلي وهو المعنى فيل الخلاف
في الفارسية لا غير لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما الفصاحة لغيرها فلا
يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف فيما عدا العربية مطلقا **قوله** والاصح انه رجع
عن هذا القول كما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب
الله ظاهرا لانه وصفه بالعربي قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة فلا
حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت فلا يفيد قوله لانه وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه
بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقوله بلسان عربي ليس بقاطع في تعلقه بنزل الجواز
تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله
لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله لفي
زبر الاولين على حالة الصلاة لانها حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب
الرقة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلاة وايضا الرجوع لم يثبت
يقينا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه
كل من القول اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر
الاولين فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا نعني كون معناه
فيها لان ذكر القران الذي هو عبارة عن النظم الذي هو دال على المعنى وارادة مجرد
معناه خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال
وليس بظاهر بل الظاهر ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان مجازا لكنه لشهرته كاد
يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله
تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها
فاضمحل بذلك ما ذكره بقوله ولئن سلم الى اخره **قوله** لانه يلزم منه بطلان تعريف
القران الى اخره نقل يعني ان الامام بعدما لم يجعل النظم لازما في حق الصلاة واقام

العبادة الفارسية مقامه لا يخلوا اما ان تكون العبادة الفارسية قرانا اولا فان
كان الاول بطل تعريف القران لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ولا منقولة
عن الرسول وان كان الثاني يلزم جواز الصلاة بلا قراءة واللازم باطل والجواب
انا نختار الاول واللازم انما يلزم ان لو لم يعتبر الامام الفارسية خلفا للنظم
وليس كذلك لانه اقام العبادة الفارسية مقام النظم المكتوب المنقول فجعل
النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا فتدخل الفارسية
في التعريف ونختار الثاني واللازم المذكور انما يلزم ان لو تعلق جواز الصلاة
بقراءة القران المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فان قيل يلزم في الاية
الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القران حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره
اجيب بانه ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة
النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى كذا ذكره بعض المحققين ولك ان تقول الزيادة
على الكتاب بالقياس لا تجوز لانها في معنى النسخ والجواب ان الزيادة انما تلزم اذا
كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد
بالقران الصلاة لا معناه الظاهر والمعنى والله اعلم اقيموا ما تيسر من الصلاة ولو
سلم ان المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو ما دون الاية وحينئذ يكون
ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس واجاب بعض الشراح ايضا عن كل
واحد من الشقين اما عن الاول فبان يقال مختار ان يكون قرانا قوله بطل التعريف
قلنا بطلانه لا يضر ابا حنيفة لوجود القران في زمن النبي عليه الصلاة والسلام
مع عدم هذا الحد والتعريف بالنسبة الى ما ذهب اليه ان يقال القران هو ما نزل
به جبريل عليه السلام على قلب محمد عليه الصلاة والسلام ولم ينسخ نظمه واما
عن الثاني فبان يقال نختار ان لا يكون قرانا قوله لزم جواز الصلاة بلا قراءة
قلنا جواز الصلاة لاشتماله على معنى القران بطريق الترجمة لا التفسير بالجاقه

بالمنصوص عليه دلالة فان وجوب القراءة باعتبار التذكير والترغيب والمترجم
مثل المنصوص بالنسبة الى اهله فيلحق به **قوله** في المتن وانما تعرف احكام الشرع
قيل كان الواجب ان يقول وما يتعلق بها لكن لما ذكر الاحكام وهي دالة على العلل
والاسباب والشروط بالالتزام اختصر الكلام تعويلا على فهم الاذكياء **قوله** المتعلقة
بالقران احترز به عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا تتوقف على معرفة
اقسامها **قوله** واحترز به اي بقوله احكام الشرع الى اخره لا يقال ليس شيء من القران
لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة
القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القران
فكيف يصح الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها
بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فيصح هذا الاحتراز **قوله**
والمراد بالحكم هنا المحكوم اعلم ان الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى اخر اي نسبته
اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضا او التخيير وفي اصطلاح المحققين من اهل المنطق على ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهذا الاخير ليس مرادا هنا
والظاهر ان المراد بالحكم هنا المحكوم وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
والندب والكراهة والاباحة فهو من اطلاق المصدر على المفعول كاطلاق الخلق
على المخلوق والشرع حينئذ اما بمعنى الشارع فيكون المعنى محكومات الشارع اي
الاثار الثابتة بخطابه تعالى او بمعنى الشريعة والدين الحق فيكون المعنى محكومات
الدين اي المعاني الثابتة فيه بخطاب الله تعالى ويجوز ان يكون المراد من الحكم
خطاب الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع ويجوز ان
يكون المراد به اثبات شيء الى شيء او سلبه عنه ويوخذ الشرع حينئذ بالمعنيين
فيحمل المعنى اما الى قولنا انما نعرف ايجابات الشارع وسلوبه بمعرفة اقسامها
واما الى قولنا انما نعرف ايجابات الدين وسلوبه التي اثبتها الله فيه وسلبها

بخطابه تعالي بمعرفة اقسامهما وعلي كلّ تقدير هو قصر قلب فقصر فيه معرفة
الاحكام الشرعيّة او الدّين المشروع المستفاد من الكتاب العزيز علي معرفة
اقسام النّظم والمعني وقد ادخل المصنّف الباء علي المقصور عليه عملا بالكثير
الغالب **قوله** اي اقسام النّظم والمعني وذلك لانّ معرفة هذه الاحكام التي تثبت
بالكتاب انّما هي بالكتاب وهي تنقسم الي هذه الاقسام فتكون معرفة الاحكام بمعرفة
الاقسام فيجب معرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لانّ الحكم فرع التصوّر ولان
معرفة خطاب الله تعالي علي وجه يعرف منه مراده لا يمكن الّا بمعرفة النّظم الدّال علي
المعني المقصود له تعالي ولا يتم معرفة ذلك النّظم والمعني الا بمعرفة اقسامهما
المندرجة تحتهما اندراج الجزئيّات تحت كليّها لصدق كلّ منهما علي كلّ قسم من اقسامه
صدقا حمليّا بهو هو ولانّهما مقسما هذه الاقسام والمقسم عين اقسامه كما انّها
عينه بالضّرورة فلا يتم معرفة احدهما بدون معرفة الاخر بالضرورة فيجب
معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام **قوله** علي تاويل المذكور لانّ ذلك مفرد مع انّه
يشير به الي الجمع وهو الاقسام فلذلك قال علي تاويل المذكور ليصحّ مرجع اسم
الاشارة ويصحّ ان يرجع الي الكتاب او القرآن وجري عليه بعض الشارحين
قوله اربعة ينبغي ان يقول الشارح اي فيما يرجع الي معرفة احكام الشرع
قوله وكلّ قسم منها اربعة والاربعة اذا ضربت في الاربعة يبلغ ستة عشر
واربعة اخري مقابل القسم الثاني كما سياتي فيكون المجموع عشرين **قوله** ووجه
الحصر الي اخره وقيل في وجه الحصر انّ المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون
راجعا الي نفس النّظم فقط او الي غيره والاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من
ان يكون راجعا الي تصرّف المتكلّم او السّامع والاوّل لا يخلو امّا ان يكون تصرّفه
تصرّف بيان اي افهام المعني الي السّامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو
القسم الثالث والثاني هو القسم الرّابع وقيل التصرّف في الكلام لا يخلو اما ان يكون
من المتكلّم او السّامع فان كان من المتكلم فلا يخلوا امّا ان يكون في اللفظ او في

المعني والاوّل امّا ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالاوّل هو القسم الاول
والثاني هو القسم الثالث وان كان في المعني فهو القسم الثاني وان كان من السّامع
فهو القسم الرّابع فتامّل **قوله** وجه الشئ طريقه الي اخره الوجه يطلق علي الجهة
قال الله تعالي فثم وجه الله وعلي الطريق يقال ما وجه هذا الامر اي ما طريقه
قوله لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معني لقوله طريق النّظم الي اخره قلت بل له
معني لانّ معناه في طرق النّظم التي يتوصّل بها الي معرفته صيغة ولغة ولا
شكّ في صحّة هذا وقيل المراد من الوجوه الاقسام اي في اقسام النّظم وهو صحيح
وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا يحضر معني الوجه فيه والظّاهر ان يفسّر
الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة
بتلك الاعتبارات **قوله** صيغة ولغة اي من حيث الصّيغة واللّغة قيل هما مترادفان
والمقصود تقسيم النّظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلّم والسّامع والاقرب
ما قاله بعض المحققين انّ الصيغة واللّغة عبارة عن الوضع فانّ الصّيغة هي
الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسّكنات وتقديم بعض الحروف
علي بعض واللّغة اللّفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللّفظ وجوهر حروفه
فقط بقرينة انضمام الصّيغة اليها والواضع كما عيّن حروف ضرب بازاء المعني
المخصوص عيّن هيئته بازاء معني المضي فاللّفظ لا يدلّ علي معناه الّا بوضع المادة
والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللّفظ واعلم انّ الصّيغة والهيئة والصّورة الفاظ
مترادفة معناها واحد وهي الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتاخيرها
وحركاتها وسكناتها وهي صورة الكلمة فان قلت ما فايدة ذكر الصيغة واللّغة
بدل الوضع الّذي هو اخصر من ذلك قلت بيان ذلك موقوف علي مقدمة وهي
انّ الوضع نوعان شخصي وهو تعيّن اللّفظ المعيّن بازاء المعني المعين ونوعيّ
وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة علي انّ كلّ لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعيّن
للدلالة بنفسه علي معني مخصوص يفهم منه بواسطة تعيّنه له كالحكم بانّ كلّ اسم

غير الي نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع
عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات الي غير ذلك ومثل هذا من باب
الحقيقة بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثني والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة
الافعال وساير المشتقات والمركبات ونحو ذلك مما يكون دلالته علي المعني بالهيئة وقد
يكون بثبوت قاعدة دالة علي ان كل لفظ وضع لمعني فهو عند القرينة المانعة
عن ذلك المعني متعين لما يتعلق بذلك المعني تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعني
انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعني
الاصلي وهذا معني قولهم المجاز موضوع بالنوع اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق
لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الي الاولين فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني
ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الي الاول فتركه دفعا للايهام وانما قدم الهيئة
علي المادة مع تاخرها عنها في الوجوه ولما عرفت من ان اكثر الحقايق دال علي المعني
بالهيئة سيما الامر والنهي اللذان عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل
هذه الفايدة اللطيفة **قوله** معناه في وجوه النظم اي في وجوه دلالات النظم قوله
لقوله تعالي سبحان الذي اسري بعبده وكقولهم نام فاحتلم وان كان الاحتلام عند
الاطلاق يدل علي النوم والانزال جميعا الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالته علي
الانزال لا غير **قوله** او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك لان الصيغة هي
الهيئة واللغة هي المادة والهيئة في نفس الامر **قوله** لشدة الي اخره يعني فايدة
التعميم بعد التخصيص الاشارة الي زيادة اهتمام المتكلم بالمخصوص **قوله** فان التفرقة
بين رجل ورجال يثبت بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بمادته علي ذكر من بني آدم
جاوز حد البلوغ وبهيئته علي التنكير والوحدة وكذا رجال يفهم منه الذكورية ومجاوزة
حد البلوغ بمادته والعموم والتنكير بهيئته فلما كان للعموم والخصوص زيادة تعلق
بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لها **قوله** والصلاة والزكاة
ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة هذا جواب عن قول السايل وكان ينبغي ان يقول

في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة ونحوها وحاصله
ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج في كلام الشيخ لانها من حيث الصيغة واللغة
لم يخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز بالنسبة الي وضع اللغة
كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا القسم داخل في قسم الاستعمال
وان اعتبر استعمال الشرع اياها في معانيها بمنزلة وضع اخر ابتدائي حتي صارت
حقايقها اللغوية مهجورة كانت دلالتها علي تلك المعاني صيغيا ايضا لانها حينئذ
تدل بصيغتها علي تلك المعاني بالوضع كما كانت تدل علي المعاني اللغوية بالوضع فكانت
مندرجة في قوله صيغة ودلالتها اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة
الي الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها علي المعاني اللغوية الا بقرينة فتبين انه لا حاجة الي
قوله وضعا لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع ولا شرعا لان الصلاة ونحوها
داخلة في الاقسام المذكورة من حيث الصيغة واللغة **قوله** في المتن وهي اي وجوه
النظم اربعة الي اخره قيل هذا القسم غير منحصر في الاربعة فان المطلق والمقيد غير
هذه الاربعة وكذا المعرفة والنكرة واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما خاص واما
عام واما مشترك وكذا البواقي وانما يكون غير منحصر ان لو وجد مطلق او مقيد خارجا
عن هذه الاقسام ولم يوجد **قوله** لان اللفظ اما ان يدل الي اخره ذكر المصنف في وجه
الحصر ان اللفظ ان وضع لمعني واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك
ان لم يترجح احد معانيه وان ترجح فماول انتهي وفيه شيء فان الترجيح وعدمه
انما يكون بعد الاستعمال والكلام قبله علي انه يلزم ان لا يسمي العين مثلا مشتركا
قبل الاستعمال وذلك فاسد قيل والاولي ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعني
وضعا متعددا اولا والاول هو المشترك والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتحدة في
الحقيقة فعام والا فخاص هذا وفي جعل المؤول من هذا القسم نظر لانه في بيان
دلالة اللفظ بنفسه علي المعني بالوضع من غير نظر الي امر اخر والمؤول ليس كذلك
فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الي الصيغة كما

لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام
معني اخر اليها وهو التركيب والاستعمال فان قلت اذا لم يكن المؤول داخلا في اقسام
الصيغة واللغة ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففي اي
قسم يدخل قلت الاولي ان يكون داخلا في اقسام البيان كالمفسر لان التاويل بيان
المراد كالتفسير الا انه بدليل ظني وذلك لا يقدح في البيان فان خبر الاشيا الستة
وخبر القعدة بيان للربوا والصلاة وهما ظنيان وامثاله كثيرة **قوله** في المتن
والثاني في وجوه البيان بذلك النظم القسم الذي مر بيانه كان في تقسيم النظم
نفسه بحسب توحد المعني وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب
ظهور المعني للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار المتكلم
المعني للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة الي
الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع
واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد
المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم الاشارة راجعا
الي الجميع قيل الصواب ان يقال في وجوه ما به البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان
لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس البيان الواضح عندهم فان المعني يتضح للسامع
به فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف وقد سمي الله تعالي القران
بيانا بقوله عز وجل هذا بيان للناس وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي وله
شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولئن سلمنا ان هذه الاربعة ما به البيان
لا البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا
عند عدم اشتباه المراد **قوله** ولهذه الاربعة اربعة تقابلها انما خص هذا القسم
ببيان ما يقابله في قسم علي حدة دون غيره لان بيان المقابل لتوضيح المعني فان
معرفة الشي تتاكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها
تتبين الاشيا وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل يدل علي الظهور ولكن

بعضه فوق بعض ومحال ان يضاد الظاهر من حيث انه ظاهر فاحتاج الي بيان
ما يقابله في قسم اخر علي حدة بخلاف الاقسام الاخر لان العام يقابل الخاص والمؤول
يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح يقابل الكناية وكذا العبارة
تقابل الاشارة والدلالة والاقتضا فلا حاجة فيها الي بيان المقابل في قسم اخر
وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام **قوله** لزم ان يقال اقسام النظم والمعني
خمسة اي يجعل القسم المقابل قسما اخر خارجا عن هذا القسم فتكون الاقسام خمسة وقد
ذكرها اربعة **قوله** واجيب بانها داخلة لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا وقد يكون
خفيا فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفايه فما يتعلق بالظهور
اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة **قوله** فيكون ذكرها تبعا فيه نظر لان القول بالتبعية
ينافي القول بالدخول لان التابع غير المتبوع قيل الواو في قوله وهي اربعة للحال
والتقدير والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة كاينا لها اربعة
اضداد من هذا القسم يقابلها فتفهم منه ظاهرا انها اربعة اخري منه اي من القسم
الثاني فيرجع الحاصل الي انها ثمانية لكن لم تقابل ثمانية لئلا يكون جامعا بين
الاربعتين في لفظ واحد مبالغة في رعاية التضاد واجيب بان جعل هذه الواو للحال
غير مستقيم لان العامل في الحال وذي الحال شي واحد ويشترط ان يكون العامل فعلا
او ما يشبهه او معناه والعامل في وهي اربعة عامل معنوي فهو لا يصلح ان يكون عاملا
في الحال بوجه ولان الحال قيد لذي الحال وكاينا لا يصلح قيدا لاربعة اذ كونها اربعة
ثابت بدون ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بواجبة فان المتضادين قد يتفقان
في امر عام كالسواد والبياض يتفقان في اللونية وهاتان الاربعتان متفقان في
البيانية وفي انها اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان المتكلم به لا يؤثر في دفع التضاد
ولا يوجب نقصا فيه ولا خللا في رعايته بل فيه رعاية مع رعاية التبيين والتفهيم
ومحافظة الارشاد والتعليم هذا قال بعض الشراح وفي جعل هذا القسم المقابل من
قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار واثار الخفا علي ما عرف فلا يتناول

هذا القسم اذ الشي لا يتناول ما ينافيه فلا تكون هذه الاقسام من قبيل البيان
فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية **قوله** والثالث اي باعتبار اصل التقسيم والا فهو رابع
بالنظر الى الاضداد **قوله** في وجوه اي في طرق استعمال النظم في باب البيان اي بيان
الحكم قيل الصواب ان يقال في وجوه النظم بحسب الاستعمال لان النظم ينقسم الى
هذه الاقسام لا الاستعمال والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان القسم الثاني
في نفس البيان وهذا القسم في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان وهو يشمل
القسم الاول والثاني لان الاول خاص بالمفردات والثاني بالمركبات وهذا القسم
يجري فيهما **قوله** والا اي وان لم يستعمل في موضوعه فهو المجاز فيه نظر لان اللفظ
اذا لم يكن مستعملا في موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لجواز ان لا يكون مستعملا اصلا
واللفظ قبل الاستعمال لا يسمي مجازا كما لا يسمي حقيقة وان يكون غلطا وان يكون كناية
لان الغلط ما استعمل في غير موضوعه لا لعلاقة والكناية ما استعمل في غير موضوعه
من غير قرينة فيصدق علي كل منهما انه استعمال اللفظ في غير موضوعه مع انه ليس
بمجاز كما انه ليس بحقيقة فمن اين متعين المجاز عند عدم استعمال اللفظ في موضوعه
فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له او في غير ما وضع له
بقرينة فالاول الحقيقة والثاني المجاز وكل منهما اما ان يكون ظاهر المراد بحسب كثرة
الاستعمال او لا الاول الصريح والثاني الكناية **قوله** قدم اقسام النظم وهي القسم
الاول والثاني والثالث لان اللفظ مقدم علي المعني اي لان التصرف في اللفظ
الموضوع للمعني مقدم علي التصرف في المعني طبعا لان المعني انما يستفاد منه فيقدم
وضعا ولذا قدم المفرد علي المركب **قوله** والرابع في معرفة وجوه الوقوف الى اخره اي
في الطرق التي بها يقف المجتهد علي الاحكام الشرعية وهذا القسم ايضا متعلق
بالمركبات لان عبارة النص ما سبق الكلام له والاشارة ما ثبت بنظم الكلام الى اخره
والكلام يقتضي التركيب ولما كان هذا القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة اخره عنها
قبل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعني بدليل ان الشيخ رحمه الله ذكر

النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في
استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعني وكون الدلالة والاقتضا من اقسام المعني
ظاهر وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل
الى المعني دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعني دون النظم بنفسه الا ان المعني لما
كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو في الحقيقة استدلال
بالمعني الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعني بهذا الطريق **قوله** الاستدلال
الى اخره الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وقيل بالعكس
وهو المراد هنا لان المجتهد ينتقل من الدليل الذي هو المؤثر الى المدلول الذي هو الاثر
وفي العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما
لم تفد الاقسام بدونه عد منه تسامحا **قوله** لان مفهومه الى اخره ظاهر هذا ان العبارة
والاشارة والاقتضا من اقسام النظم والدلالة من قسم المعني وهو مناف لما قال وقيل
قدم اقسام النظم الى اخره لانه يدل علي ان هذا القسم كله خاص بالمعني كما قاله غيره
من شراح الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة راجعين الى النظم والدلالة والاقتضاء
راجعين الى المعني **قوله** والاولي ان يتمسك فيه الى اخره اي الاولى ان يضرب عن مثل هذه
التكلفات والتقسيمات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادني تامل
فيتمسك فيه بالاستقرا التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب محصور يمكن ضبط افراده
كان الاستقرا فيه حجة قطعية لا يقال الاستقرا لا يفيد اليقين لانا نقول يفيد اذا كان
تاما **قوله** قيل في قوله معرفة تسامح الى اخره حاصله انه عد معرفة وجوه الوقوف
من اقسام الكتاب تساهلا لان معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد هذه الاقسام
بدون المعرفة والوقوف علي معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب
تسامحا **قوله** ويمكن ان يكون معرفة مصدرا بمعني المفعول قلت هو خلاف الظاهر فان
قيل قسم الله تعالي الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب
الاية فتكون هذه التقسيمات مخالفة لظاهر الكتاب اجيب بان هذه الاقسام موجودة

فيه فلا بدّ من قبولها وبانّها اصطلاحات مناسبة وضعت لتمييز لفظ من لفظ اخر
بحسب تفاوت الالفاظ في اثبات الاحكام ولا مناقشة فيها على ان النصّ لا يقتضي
الحصر على القسمين لعدم ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شيء من طرق الحصر الا يرى انّه
لو عطف عليه وايات اخر مفسّرات وايات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام
الاوّل الحصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه ايات محكمات والباقي
متشابهات وانّما خصّ القسمان بالذكر لانّهما في اعلا درجات الظهور والخفا
قوله بل انّما هي اعتبارات عقلية اذ ليس للقران قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك
والمؤوّل وقسم اخر يشتمل على الظّاهر والنصّ والمفسّر والمحكم وما يقابلها وقسم اخر
يشتمل على الحقيقة والمجاز والصّريح والكناية بل جميع القران ينقسم الى الخاص والعام
والمشترك والمؤوّل باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظّاهر والنصّ والمفسر والمحكم وما
يقابلها باعتبار اخر فلا جرم ان يكون لفظ واحد خاصًّا وظاهرًا وخفيًّا وحقيقةً
وعبارة مثلًا بالنسبة الى حكم واحد ولا يجوز ان يكون عامًّا وخاصًّا وظاهرًا وخفيًّا
وحقيقةً ومجازًا بالنسبة الى حكم واحد على انّه لو جعل الجميع اقسامًا متقابلة لكفى
فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاوّل وذكر بعض
المحققين ان الاقسام في الحقيقة تبلغ سبعماية وثمانية وستّين قسمًا وذكر بيان ذلك
وما هي الّا بالاعتبارات والحيثيات وليست اقسامًا حقيقة لانّ قسيم الشيء حقيقة ما لا يجتمع
مع ذلك الشيء وهذه الاقسام تجتمع بعضها مع بعض وبعضها لا تجتمع كما الخاص مع
العام **قوله** وهلمّ جرًّا قال في القاموس هلمّ اي تعالى مركبة من هاء التنبيه ولمّ اي ضمّ
نفسك الينا واستعمل استعمال البسيطة يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنّث
عند الحجازيين انتهى والمعنى هنا تعالى جرّ هذه التقسيمات بهذا الاعتبار جرًّا **قوله**
فقس ساير اسماء الاقسام اي العام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة والحقيقة
فعيل بمعنى فاعل من حقّ الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته
والمجاز من جاز المكان يجوزه اذا تعدّاه وقس باقي الاقسام **قوله** كتقديم الحكم على المفسر

وكتقديم المفسر على النصّ والنصّ على الظاهر **قوله** لغويًّا كان او شرعيًّا اي سواء كان
المفهوم من العبارات حقايقها اللغوية او حدودها في اصطلاح الاصوليين **قوله**
وليس كذلك اي لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه اذ لا يحكم على مأخذ الاشتقاق مثلًا
بانّه خاصّ او عام لانّ الاشتقاق ومعرفة الرّاجح من المرجوح وكون الحكم قطعيًّا او ظنّيا
ليس من اقسام القران في شيء بل انّما يعرف من خارج **قوله** والحق ان اطلاق الاقسام
الاربعة ايضا مجاز لا حاجة الى هذا لانه ذكر قبل انّ هذه الاقسام اعتبارات عقلية
لا وجود لها في الخارج وانّما الكلام هنا في قوله قسم خامس فانّه ليس من اقسام القران
لعدم اشتراك مورد القسمة وصدقه عليها وهو النظم والمعنى بخلاف الاقسام
الاربعة فانّها وان كانت تقسيمات لكن مورد التقسيم مشترك بينها وصادق
عليها ففرق ما بين هذا القسم والاقسام الاربعة فانّ التجوز فيه اكثر من التجوّز
فيها **قوله** الخاصّ هو في اللّغة المنفرد من قولهم اختصّ فلان بكذا اذا انفرد وفلان
خاص فلان اي منفرد به وخاصة النّاس اهل العلم **قوله** وهو كالجنس وباقي القيود
كالفصل لانّ الجنس والفصل انّما يستعملان في الحقايق الموجودة كالحيوان والانسان
ومفهوم الخاص مفهوم اصطلاحي غير متأصّل في الوجود فان قلت اللّفظ جنس بعيد
لانطلاقه على المهمل والمستعمل والقول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل واستعمال
الاجناس البعيدة في الحدود معيب عند اهل النّظر قلت انّما لم يؤخذ القول جنسًا
وان كان قريبًا لما شاع من استعماله في الرّاي والاعتقاد حتى صار كانّه حقيقة عرفية
فيه واللّفظ ليس كذلك لانّه خاص بما يخرج من الفم وقيل خرج باللّفظ الدّوال الاربع
وفيه نظر لان ذكر الجنس في الحدّ انّما يكون لبيان اصل الذات وتعيين الماهية
لا للاحتراز عن شيء فانّ الاجناس اصول الماهيات والفصول متمّماتها والاحتراز
انّما يناسب بعد تعيين الذّات وقد يجاب بانّه انّما لا يحترز بالجنس اذا كان اعمّ
من الفصل مطلقا كالحيوان والنّاطق في تعريف الانسان امّا اذا كان بينه وبين
الفصل عموم وخصوص من وجه فيجوز الاحتراز به وهو هنا كذلك لان الموضوع للمعنى

قد يكون لفظا وقد لا يكون واللفظ قد يكون موضوعا وقد لا يكون وتحقيقه ان
الجنس حينئذ يكون له جهتان فبالنظر الى عمومه يفيد اصل الذات كما هو وظيفة
الاجناس وبالنظر الى خصوصه يفيد الاحتراز كما هو شان الفصول والحاصل ان كلا
من الجنس والفصل هنا شامل من حيث عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد حققنا
ذلك في حاشية المتوسط **قوله** والمستعملات اراد بها الالفاظ الدالة بالوضع **قوله** وما
يكون دلالته بالطبع كاخ بفتح الهمزة والخاء المعجمة الدال على الوجع واح بفتح الهمزة
او ضمها والحاء المهملة الدال على وجع في الصدر فان طبع اللافظ يقتضي التلفظ
به عند عروض ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دالا على ذلك المعنى
اعني الوجع فتكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا **قوله** او بالعقل كاللفظ المسموع
من وراء الجدار فانه يدل على وجود لافظه عقلا فان المسموع من الشاهد يعلم
وجود لافظه بالمشاهدة لا بدلالة اللفظ اما المسموع من وراء الجدار فلا يعلم
وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عليه عقلا واعلم ان الدلالة المعتبرة عند المنطقيين
الكلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فلا يحكمون
بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اهل الاصول والعربية **قوله** وضع
الوضع تخصيص شيء بآخر ليفهم الثاني عند اطلاق الاول او احساسه وقيل هو جعل
اللفظ دليلا على معنى من المعاني والاول تعريف الموضع العام وهذا تعريف للوضع
الخاص وقد وضحنا ذلك في حاشية المتوسط وهو اما لغوي او شرعي او عرفي
او اصطلاحي وايثاره على الدلالة لكونه اخص اذ كل موضوع دال ولا عكس فلو قال دال
لاحتاج الى قوله بالوضع **قوله** لمعنى المعنى مصدر ميمي من العناية ويمكن ان يعتبر اسم
مفعول مخفف معني اي المقصود وان يعتبر اسم مكان بمعنى المقصد من عني يعني
اذا قصد وايا ما كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هي بل من حيث
انها تقصد باللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية او الطبيعية
ليست معتبرة في العلوم كما تقرر في محله فالمعاني هي الصور الذهنية من حيث وضع

بازائها الالفاظ وقد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها
لان يقصد باللفظ سواء كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة له بهذا المقام
والمفهوم اعم من المعنى على الاول ومرادف له على الثاني والمراد بالمعنى هنا مدلول
اللفظ الوضعي سواء كان جوهرا او عرضا **قوله** خرج به ينبغي ان يقول وهو كالفصل
خرج به ما لم تكن دلالته بالوضع وهو المهملات وما يكون بالطبع والعقل وانما قيدنا
سلب الدلالة عن المهمل بالوضع ولم نكتف بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالمحرف
الذي يتخاطب به العامة ودين قد يدل على المعنى المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على
ان من قام به هذا اللفظ حي اذا كان اللافظ به وراء جدار الا ان دلالتهما على هذين
ليست بالوضع فسلب الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليه بعضهم ممنوع **قوله**
والمشترك ايضا اي خرج بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع لمعنيين او اكثر على
سبيل البدل ولا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع خرج به ما لا يكون دلالته بالوضع
وقوله لمعنى خرج به المشترك ففيهما قيدان يحترز بكل منهما على حدة لا قيد واحد يحترز
به عن شيئين وكان الاولى ان تقول وضع هو كالفصل الاول يخرج به ما لا يكون
دلالته بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثاني خرج به المشترك الى آخره فان قلت لا يلزم
مما قاله في حل العبارة انهما قيد واحد بل هما قيدان احترز بهما عما ذكرته قلت مسلم
لو لم يذكر ايضا لكن ذكرها عين جعلهما قيدا واحدا فعدم ذكرها كان اولى **قوله** قيل
لا حاجة الى الاحتراز عنه اي عن المجمل بقوله معلوم لان هذا التقسيم بالنظر الى نفس الوضع
لا بحسب السامع والقائل والمجمل كالقرء معلوم المعنى للواضع عند الوضع وان تعدد
لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع لفظا بازاء معنى ولا
يعلم ذلك المعنى وكذا السامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللافظ من اللفظ
عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم تنضم اليه قرينة لكن بين ارادة المعنى
ودلالة اللفظ عليه بون بعيد وانما سمي اللفظ خاصا بالاعتبار الثاني دون الاول
فالمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر

وانما جعل من القسم الثاني لاحتياجه الي البيان **قوله** وقيل احترز به الي اخره اي بمعلوم عن المشترك فيكون المشترك داخلاً تحت الموضوع لمعني ولم يخرج به الا المهمل ومعلوم هو المخرج للمشترك فانه موضوع لمعني من المعاني المختلفة علي سبيل الابهام علي راي فيكون مبهماً من حيث الذات والخاص لا يكون مبهماً من حيث الذات **قوله** والمراد منه اي من كون الخاص معلوماً الي اخره هذا دفع لسؤال يرد علي قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد علي القيد الثالث قوله تعالي فتحرير رقبة لان الرقبة عندكم خاص مع انها مبهمة وتقرير الدفع ان يقال مطلق الابهام لا ينافي الخاص وانما ينافيه الابهام في الذات وهو هنا ممنوع لان الرقبة اسم لذات مرقوقة ولا ابهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام من حيث الصفات في الواقع والابهام في الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض لان الذات في الخارج لا يخلو عن وصف كالكفر والايمان والصغر والكبر الي غير ذلك ومثله لا يكون قادحاً كما في رجل بخلاف المؤول فان ابهامه من حيث الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعا **قوله** صفة لمعني يجوز ان يكون حالاً منه او من ضمير المستتر في معلوم **قوله** اي علي ان يكون الي اخره هذا بيان المراد بالانفراد وبه يندفع ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعاً لمعني اخر فالعام كرجال ومسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط وان اريد ان لا يكون في معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شيء من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة الي غير النهاية خاصاً وهو خلاف الاجماع توضيحه ان معني الثلاثة لا يوجد في الافراد كما لا يوجد معني الزيدية في اجزاء زيد من اليد والرجل ونحوهما فكان هذا التكثر من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معني الرجولية فانه يوجد بكماله في كل فرد من افراد الرجال ويقرر الدفع ان المراد بالانفراد ان يكون اللفظ متناولاً لمعني واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد ولم يكن فالمسلمون ونحوه موضوع لمعني لكن لا علي الانفراد فان افراده منظورة للواضع في الوضع فلا يكون خاصاً والثلاثة ونحوها موضوعة لمعني واحد علي الانفراد

لانها وضعت لنفس هذا العدد وهو الثلاثة من غير نظر الي شيء اخر وتركبه من الافراد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانها بمنزلة كثرة اجزاء زيد وتركبه منها فكان التكثر باعتبار الافراد زائدا علي الوجود فيعتبر ويمنع الخصوص **قوله** فانه موضوع لمعني واحد شامل للافراد هذا مخالف لتعريف المصنف العام بما يتناول افرادا متفقة الحدود علي سبيل الشمول لانه يفضي الي العموم المعنوي وفيه كلام علي ما سيجي فتامل والحاصل ان اللفظ الموضوع لمعني واحد يحتمل افرادا ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص وان التفت اليها حالة الوضع وتعلقت الاحكام بها فهو العام **قوله** مستنكرة في التعريف اي واقعة في غير موقعها لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة ولهذا كان من شرط الحد ان يصح اطلاقه علي كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد علي كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه علي زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق فيكون ذكرها في التعريف مفض الي عدم اندراج شيء من افراد المحدود في الحد واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الي اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وذكروا تعريفات في تصانيفهم يوقف بها علي المراد ومعني اللفظ كما هو اللائق بالفقه ولذا لم يبالوا بذكرها في التعريف اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة والحاصل ان ذكرها في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق علي الافراد فغير مستنكر قال بعض الشراح بل الجواب الصحيح ان يقال لا نسلم ان هذا التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل القريبين بل للامتياز عما عداه وذلك غير مناف للتعريف **قوله** وهو اما ان يكون مخصوص الجنس الي اخره وهذا لان معني الانسان واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معني الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معني زيد واحد وهو الذات المشخصة فاستوت الثلاثة

في انّ لكلّ واحد معني واحداً وكون الاوّلين ذا افراد لا ينافي وحدتهما لانّها غير
منظور اليها فضار الانسان والرّجل كزيد لكن خصوص الجنس بحصّ الانواع وخصوص
النّوع بحصّ الافراد وخصوص العين لا يحصّ غير معناه **قوله** جعلوا اللّفظ المستعمل
علي كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا كالانسان والجنس كلّي يتنا ول
افراداً مختلفة وكذا النوع يتنا ول افراداً متفقة الا ان المعتبر في اصطلاح الفقها
الاختلاف بحسب المقاصد والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح اهل
المنطق بحسب الحقيقة ولهذا كان الانسان جنساً عند اهل الشرع لتناوله الرّجل
والمرأة فانّهما نوعان مختلفان بحسب الاغراض والاحكام وان اتّحدا حقيقةً الا
تري انّ الرّجل يصلح للامامة الكبري والصّغري والشهادة في الحدود والقصا
فيها دون المرأة وصار الرّجل نوعاً لاتفاق افراده في ذلك مع انّ الانسان
نوع من الانواع عند المنطقيين والرّجل صنف **قوله** حتي ان من اشتري عبدا
وظهر انّه امة لم ينعقد البيع استشهاد علي تفاوت الحكم بين الرّجل والمرأة اذ لو لم
يتفاوت الحكم بينهما لانعقد البيع ثم هذا الفرع مبني علي اصل وهو ان الاشارة والتسمية
اذا اجتمعا والمشار اليه من جنس المسمّي يتعلّق الحكم بالمشار اليه وان كان من خلاف
جنسه يتعلّق بالمسمي كما لو اشتري فصّا علي انّه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد
البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انّه زجاج لا ينعقد لعدم المسمّي والذكر والانثي
جنسان فيتعلّق الحكم بالمسمّي وهو معدوم فلا يعتبر بتصحيح الكلام في المعدوم واعلم
انّ الفقها حكموا تارة علي الرّجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الي فحش التفاوت
بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشتري عبدا فظهر انّه امة لا ينعقد البيع
مع انّ اختلاف النّوع لا يمنع الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الي
اشتراكهما في الانسانيّة واختلافهما في الذكورة والانوثة فتعريف الجنس بما ذكره
الشارح ليس كليّا دائماً تامّله **قوله** كالمجنون وغيره اي المعتوه والمغفل **قوله** العين
اولي بهذا الاسم من غيره يعني خاص العين اولي باسم الخاص من خاص الجنس والنوع

لعدم احتمال الشركة فيه فان معناه الواحد المعلوم الذي لا يشمل غير فرد واحد
لانّه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه لانّه هو الحقيقة فردا **قوله** انما قدم الكلي
لانّه جزء الجزئي اعلم انّ الكلّي جزء للجزئي غالبا كالانسان فانّه جزء لزيد وكالحيوان
فانّه جزء للانسان والجزئي كلّ للكلّي وذلك لانّ الجزئي عبارة عن الكلّي مع شيء اخر
فان زيدا له جزان الانسانية والتشخص فيكون الانسان جزا لزيد وزيد كلا له لانّ
كليّة الشيء بالنّسبة الي كلّه وجزئيته بالنّسبة الي جزئه سوا كان ذلك الجزو
حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانّه جزئي للحيوان والحيوان جزو له وكلّ لتركب
الانسان من الحيوان والنّاطق وانّما قلنا غالبا لانّ بعض الكلّيات ليس جزء لجزئياتها
كالخاصة والعرض العام واذا كان الكلّي جزءا فقدم وضعا كما هو مقدّم طبعا للتناسب
قوله اي الاثر الثابت للخاص حكم الشيء الاثر الثابت به او له .. مثلا اذا قلت
حكم الصّلاة سقوط الواجب عن ذمة المكلّف بالادا في الدّنيا وحصول الثواب
في الاخرة فمعناه الاثر الذي يترتب علي اداء الصّلاة هذا **قوله** الموانع الصارفة
اي القراين الصّارفة عن ارادة الحقيقة **قوله** في المتن ان يتناول المخصوص اي
مدلوله الوضعي لا المخصوص المشهور وهو ما خصّ منه العام **قوله** قطعا تميز يجوز
ان تكون صفة لمصدر محذوف اي تناولا قطعيا اعلم انّ القطع يستعمل لمعنيين
احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا كالمحكم الثاني ان لا يكون احتمال ناش عن دليل
والثاني اعمّ من الاوّل مطلقا لانّ الاحتمال النّاشي عن دليل اخصّ مطلقا من مطلق
الاحتمال ونقيض الاخصّ مطلقا اعمّ من نقيض الاعمّ مطلقا والمراد بالقطع هنا المعني
الثاني لانّ الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قايم فلا
يطرد كونه قطعيّا بالمعني الاوّل ويطرد بالمعني الثاني وسقط بهذا التقرير ما قيل
كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافي القطع بالمعني الاعمّ
قيل هذا عند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ سمرقند
وقيل انه لا نزاع في المعني فانّ من قال بالقطع لا يقول بالمعني الاخصّ لظهور

بطلانه اذا احتمال المجاز قايم اتفاقا ولهذا يجوز تاكيده فيكون مراده القطع بالمعنى
الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى الاعم اذ الخلاف في المجرد عن القراين الصارفة
والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون المراد نفي القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق
بين المذهبين **قوله** فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه المراد بالحكم
اسنادا مر الى اخر فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم عليه وكذا لفظ العلم الخاص يوجب
الحكم به على زيد على وجه يقطع احتمال ارادة الغير اعني ان زيدا يختص
بالعلم ويثبت له دون غيره من نفس اللفظ وان كان الغير عالما لكن نفس
اللفظ لا يراد به الغير بل هو المخصوص بذلك **قوله** كيف يثبت القطع مع احتمال
ارادة المجاز وذلك لان ما من لفظ الا ويطرق عليه احتمال ارادة المجاز الا ما
استثني كالمحكم وقد علمت ان المراد بالقطع هنا بالمعنى الاعم وهو لا ينافي
احتمال المجاز لان قطعيته بالنظر الى اصل الوضع والوضع سابق على الاحتمال
الذي يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه فلم يعارضه المجاز ولان المجاز عارض
لا يثبت الا بانضمام ارادة واعتراض قرينة حالية او مقالية والاصل في العوارض
العدم **قوله** قلنا الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم الى اخره فهم من هذا
الجواب ان الخاص لا ينفيه الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل قيل هذا في غير خاص
الكتاب والسنة اذ في الخاص منهما احتمال ارادة المجاز حال الخلو عن القرينة
منتف قطعا والا كان ذلك تجهيلا لا تبيينا اذ لا يليق بمنصب الشرع ان يطلق
لفظا يتبادر منه معنى بخصوصه ويريد بذلك اللفظ معنى بخلاف ذلك
المتبادر من غير قرينة تدل عليه فافهم **قوله** الا يرى ان من لم يقم تحت حايط غير
مايل الى اخره يقم بكسر القاف من اقام يقيم لا من قام يقوم اي لم يمكث تحت الحايط
يعني لو قيل ذلك اقم تحت هذا الحايط وهي غير مايلة فقلت لا اقيم تحتها لاحتمال
سقوطها على تلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت مايلة فانك لا تلام بل تعذر لانه
احتمال ناش عن دليل **قوله** اي بيان التفسير لان من شرطه ان يكون النص مجملا

او مشكلا والخاص بين بنفسه فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال **قوله** لانه يحتمل
لبيان التغيير كانه جواب سؤال تقريره ان يقال المصنف نفي احتمال البيان مطلقا
فلم حملته على بيان التفسير فقط فقال لانه يحتمل لبيان التغيير يعني عند دلالة
القرينة لاحتمال المجاز فيه وكذا يحتمل البيان التبديل وبيان التقرير اذا اريد
نفي المجاز فان قلت اذا كان يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير فكيف نفي
المصنف احتمال البيان مطلقا قلت المراد نفي احتمال البيان النافي للقطع وهو
بيان التغيير لان قوله لا يحتمل البيان مهملة في قوة الجزئية لانه في قوة قولنا
البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد نفي البيان مطلقا لانه وان لم يحتمل بيان التفسير
لكنه يحتمل غيره من اقسام البيان **قوله** هذا الحكم يعني قوله لا يحتمل البيان مع
الحكم الاول وهو قوله يتناول المخصوص قطعا مثلا زمان لان تناول المخصوص
قطعا مستلزم عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان مستلزم تناول المخصوص
قطعا **قوله** والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان كالشافعي نظرا الى احتمال
المجاز **قوله** في المتن لكونه بينا علة لعدم احتمال البيان وقوله لان البيان الى
اخره علة لكونه بينا فهو علة العلة وعلة العلة علة وفي جعله علة لكونه
بينا تامل والاولى ان يجعل علة للكبرى المطويه وتقديرها وكل ما كان بينا في نفسه
لا يحتمل البيان لان البيان الى اخره فافهم **قوله** وهو اي اثبات الظهور حقيقة اي
البيان **قوله** وهي اي ازالة الخفاء لازمة **قوله** واثبات الثابت او نفي المنفي محال
هذا على طريق اللف والنشر المرتب فاثبات الثابت راجع الى قوله اثبات الظهور
ونفي المنفي راجع الى قوله لازالة الخفاء وبيان ذلك ان الخاص لما كان بينا وحقيقة
البيان اثبات الظهور ولوازمه ازالة الخفاء فلو لحق البيان الخاص يلزم اثبات
الثابت وهو الظهور او نفي المنفي وهو الخفاء فكلاهما محال قيل فيه نظر لان الخاص
قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه واجيب بان المراد بالمبهم هنا ما لا يفهم منه
المراد الا ببيان وهو لا يكون خاصا لان الخاص ما دل على معنى معلوم **قوله** لا يقال هذا

اي قول المصنف لكونه بينا مصادرة على المطلوب وهي جعل المدعي جزءاً من الدليل وذلك لان المدعي لا يحتمل البيان فالبيان جزء من المدعي وقد جعله جزءا من الدليل بقوله لكونه بينا في نفسه فاخذ البيان فيهما ويلزم من جعل المدعي جزءا من الدليل اثبات الشي بنفسه وهو محال اذ الدليل يكون غير المدعي فدفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعي عدم احتمال البيان اي هذا المجموع هو المدعي ودليله لكونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب لان المدعي ليس جزءا من الدليل فتامله **قوله** هذا تفريع لما ذكره وتقريره الخاص لا يحتمل البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز الحاق البيان به دليل الصغرى انه بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقة او ازالة الخفا وهي لازمية وكلاهما باطل لان الخاص بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهو محال **قوله** اي الطمانينة في الركوع والسجود اي القرار فيهما بمقدار تسبيحة **قوله** والاستوا في القومة اي من الركوع **قوله** وهو قوله عليه الصلاة والسلام لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل ارجع فصل فانك لم تصل هذا حديث متفق عليه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه **قوله** كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي ومالك واحمد وخالفهم ابو حنيفة ومحمد فانهما قالا بالوجوب في الركوع والسجود على رواية الكرخي واما على رواية الجرجاني فسنة واما القومة والجلسة فسنتان عندهما باتفاق المشايخ وفائدة الخلاف يظهر في جواز الصلاة بدونه فعندهما اذا لم يات بالتعديل يجزيه وعندهم لا يجوز **قوله** وهي الميلان اي معناه اللغوي الميلان يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طاطا راسه وركع الشيخ اذا انحنى عن الكبر **قوله** يكون زايدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز لانه يكون نسخا لاطلاق القاطع بالظني وهو ممنوع عندنا ولقايل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بيانا لهما لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح ان يكون ذلك بيان المجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلوا

اما ان يكون بيانا للصلاة او الركوع والسجود لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حاله واللازم باطل اذ الاتي بالركوع مع التعديل مثلا آت بفرض واحد وان طوله اجماعا فتعين الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بيانا لهما **قوله** وهو اي الركوع الشرعي محتاج الى البيان اي لاحتياج المعنى الشرعي الى قيد زائد على اللغة **قوله** ولئن سلمناه اي ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زايد على اللغوي لكنه اي احتياج المعنى الشرعي الى قيد احتمال لم ينشا من دليل وفيه تامل **قوله** لان الحاق الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جايز حتى تنقص الصلاة بدونه ويأثم بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الاحاد اذا صحت مع ان تتمة الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله عليه الصلاة والسلام وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي والنسائي في حديث المسيء صلاته وجه افادته عدم التوقف تسميتها صلاة والباطلة ليست بصلاة ولانه وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه عليه الصلاة والسلام انما امره بالاعادة ليؤديها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه ايضا لو لم تكن هذه الزيادة تركه عليه الصلاة والسلام اياه بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلاة وحينئذ يجب حمل قوله عليه الصلاة والسلام فانك لم تصل على الصلاة الخالية عن الاثم على قول الكرخي وعلى المسنونة على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز حينئذ في قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وح فقول ابن حجر في شرح البخاري ان هذا الحديث يرد على الحنفية ليس لهم جواب اصلا ليس بظاهر وعن شمس الايمة السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال يلزمه الاعادة ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة انه هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعل الثاني فرضا يقتضي عدم سقوطه

بالاول وهو لانه ترك الركن لا الواجب اللهم الا ان يقال ان ذلك امتنان من
الله تعالي اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه
ولقايل ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة علي الكتاب بخبر الواحد وهو
ممنوع عنده ولهذا قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف انها فرايض
علي الفرايض العلمية وهي الواجبة فيرتفع الخلاف وفيه نظر ويمكن ان يجاب بان
خبر الطمانينة اشتهر عنده والزيادة يجوز بالمشهور وفيه شي او يقال انما اثبت
ابو يوسف فرضية التعديل بفعله عليه السلام لانه عليه السلام ما صلي الا
مطمينا والصلاة كانت مجملة وفعله عليه السلام وقع بيانا للاجمال فيكون فرضا
الا ما اخرج بدليل كالقعدة الاولي والفاتحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل
المخرج لها عن الفرضية فتامل قوله في المتن وبطل شرط الولاء وهو من اضافة المصدر
الي المفعول والمعني خرج عن الصحة ان يكون الولاء شرطا في صحة الوضوء قوله
وهو اي الولاء ان يتابع في افعال الوضوء الي اخره هذا يخالف تفسيره في شرح
المجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل الثاني قبل جفاف الاول في هوا معتدل وهذا
هو المشهور في تفسير الولاء وقيل هو ان لا يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء
قوله وهو شرط عند مالك وابن ابي ليلي والشافعي في القديم قوله لانه عليه السلام
واظب عليه واخرج بن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب ان النبي
عليه السلام توضا علي سبيل الموالات وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به
قوله لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امري حتي يضع الطهور مواضعه
الحديث ذكره السمعاني في الاصطلام واستدل به الرافعي في الشرح غير ان
النووي ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارمي ولا يصح وقال ابن حجر لا اصل
له وقال مخرجوا احاديث الرافعي لا وجود له في الروايات قوله وهي شرط عند مالك
هذا ليس معروفا من مذهب مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد وتركها
لا يضر قوله لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي

والحاكم عن ابي هريرة بلفظ لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله
تعالي واخرجه الدارقطني عن ابي هريرة بلفظ ما توضا من لم يذكر اسم الله قوله
وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة الاولي ان يقال وهو ان يقصد بقلبه
ما لا يصح الا بالطهارة او رفع الحدث ليشمل مس المصحف والطواف عند الشافعي
والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه خاص بالصلاة فقط قوله وهي شرط عند
الشافعي وكذا عند مالك واحمد قوله لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحديث
متفق عليه من حديث عمر واما الفاظه فانما الاعمال بالنيات وبالنية والعمل
بالنية والاعمال بالنية واما الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي لم يصح
اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في
مسنده قوله معناهما اي الغسل والمسح معلوم وهو اي المعني الاسالة في الاول
والاصابة في الثاني قوله ونسخا له هو عطف تفسير وذلك لان النص باطلاقه
يقتضي جواز الغسل والمسح في اية الوضوء علي اي وجه حصل والتقييد بهذه الاشياء
يزيل الاطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز
فان قيل حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جايزة عندكم فهلا
عملتم به قلنا ان شهرته ممنوعة بل هو غريب ولين سلمنا انه مشهور لكنه متروك
الظاهر كما سيجي فانحط عن رتبته فلم يعمل به واعترض باشتراط النية في التيمم مع ان
النص باطلاقه يقتضي الجواز علي اي وجه حصل واجيب بان النية فيه انما ثبتت
باشارة النص لا بغيره لان التيمم ينبي عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد
واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس
الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه
والعام لا دلالة له علي الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لا نسلم
ان القصد هنا عام بل هو خاص بدلالة الفاء الدالة علي السببية اي فتيمموا
للصلاة والقصد للصلاة عين النية قوله فان قلت تقرير السوال ان يقال

لما اوجبتم النية والولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل
والفاتحة في الصلاة مع ان كلا منهما ثبتت بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء
احط رتبة من الصلاة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء
كما قلنا في مكمل الصلاة يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل وفيه بحث
اذ لا مانع من الحكم بان واجبه احط رتبة من واجبها كفرضه بالنسبة الى فرضها
اذ قوة المتبوع ليست كقوة التابع فتامل **قوله** ولقايل ان يقول الى اخره هذا
وارد على النظر واذا سقط النظر ثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم فكان
الاولى للشارح ان يبين ضعف الجواب ثم يقول فالاوجه ان يقال الى اخره فتنبه
لذلك **قوله** ومكملهما الى اخره هكذا وجد في بعض النسخ وهو عطف تفسير وفي
بعضها او مكملهما فيكون في ذكر حكمها نظر وقد عرفت ظهور التفاوت بين
المكملين من غير هذا الوجه فتفطن **قوله** فبالثاني والثالث يثبت الواجب
اعلم ان الواجب المصطلح كما يثبت بالمشهور ايضا لانه اخاد الاصل فتخصيص
الواجب بالقسمين المذكورين لا وجه له على ان الثاني يثبت به الفرض الاجتهادي
ايضا والشارح لم يذكر ذلك فتنبه **قوله** فخبر التعديل من القسم الثالث فيه شي
لانه يحتمل نفي الكمال ولا قطع مع الاحتمال ويجاب بانه صرح بالنقصان في تلك
الزيادة التي ذكرناها وهو معنى نفي الكمال اذ هو لازم ترك الواجب لا السنة **قوله**
والامر للوجوب اي ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال
فاذا كان ظنية يثبت به الوجوب **قوله** لانها انما تجب في العبادات المراد بالوجوب
الفرض ونفي الفرضية لا يستلزم القول بالسنة فالاولى ان يقول وخبر النية من
القسم الرابع لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك
الدلالة ولقايل ان يقول صاحب الهداية قد استدل بقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات على كون النية شرطا في الصلاة فيظهر بذلك ان كون خبر انما
الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة كما ذكره المصنف في الكشف ليس

بخبر الواحد يثبت

كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون
النية شرطا في الصلاة وصاحب الهداية تبع في ذلك شمس الايمة في مبسوطه ويمكن
ان يجاب بان هذا الحديث مشهور والزيادة بالمشهور على الكتاب على سبيل الفرض
جايزة وان كان مشترك الدلالة فصنيع شمس الايمة وصاحب الهداية ظاهر لانه
جار على قواعد الاصول والمصنف جعله من اخبار الاحاد التي مفهومها ظني فيكون
من القسم الرابع الذي يثبت به السنة دون الواجب **قوله** وكذا خبر التسمية
اي لا يدل على وجوبها والظاهر ان المراد بالوجوب الفرض كما مر وهذا لا يناسب
المقام لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنية فنفي
دلالة اخبار هذه الاشياء على الفرضية لا يدل على المطلوب فالاولى ان يقول ما ذكرناه
اولا ثم يقول وكذا خبر التسمية الى اخره ويمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت
واللزوم اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب
اعم والفرض اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه اذا انتفى الحيوان ينتفي
الانسان والفرس فيلزم من نفي الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح **قوله** لان مثله
يستعمل لنفي الفضيلة لقايل ان يقول قد قلتم في قوله عليه السلام لا صلاة الا بالفاتحة
محمول على نفي الفضيلة مع انكم قلتم بوجوبها فلم قلتم هنا بسنية التسمية ويمكن
ان يقال خبر التسمية معارض بقوله عليه السلام من توضا وسمى كان طهورا لجميع
اعضايه ومن توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة وفيه
نظر فان هذا حديث ضعيف لانه انما يرويه عن الاعمش يحيى بن هشام وهو متروك
ولهذا قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته لا يتوقف
عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا يندفع ما قيل من ان المراد بنفي الفضيلة
لئلا يلزم نسخ اية الوضوء بمعنى الزيادة عليها بخبر الواحد فانه انما يلزم بتقدير
الافتراض لا الوجوب **قوله** الا بدي اي انه عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وذلك لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك

اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ومواظبته عليه السلام على الولاء كانت
مع الترك احيانا كما في المضمضة والاستنشاق وهذا دليل السنية فيكون من
القسم الرابع **قوله** وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح راسه
فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه لم اقف على هذا فيما بايدينا من كتب السنة
ولعله من التصرف واخرج الطبراني في الاوسط عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي مسح راسه فذكر وهو يصلي فوجد
في لحيته بللا فلياخذ منه وليمسح براسه فان ذلك يجزيه وان لم يجد فعليه
الوضوء والصلاة وفي مسنده سهل بن سعد اتهم بالكذب **قوله** لانه اول بيت
وضع للناس علة لتسميته بالقديم **قوله** لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت
محدث ولا عريان كذا في رواية الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني والطبراني
والبيهقي من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الطواف
بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وصححه ابن خزيمة وابن حبان
وله طرق مرفوعة وموقوفة **قوله** لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران
بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر **قوله** فلا يكون اي الطواف موقوفا
على الطهارة لان الحكم بانه متوقف على الطهارة كما قاله الشافعي رحمه الله لا يكون
عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها **قوله** فان قلت النص مجمل الى اخره اي اذا
كان مجملا احتاج الى ان يلتحق بخبر الواحد بيانا له **قوله** قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى
الطهارة لانه لا يحتملها **قوله** واجماله اي نص الطواف بهذا الوجه وهو العدد
والابتداء لا ينافي عدم اجماله بوجه اخر فهو مجمل من حيث العدد والابتداء غير مجمل
من حيث الطهارة واجمال النص بوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه اخر لاختلاف
الجهة **قوله** فيبقى ذلك البعض مجملا حاصله ان الاية مجملة في حق مقدار المسح
وحديث المغيرة التحق بيانا وهذا ضعيف لانه لا ينطبق عليه حد المجمل وحديث
المغيرة لا يدل على ان ما دون الربع لا يكون فرضا مع ان الشارح رحمه الله يستشكل

القول باجمال الاية فيما ياتي فكيف يختار هنا انها مجملة وسياتي في محله **قوله** فلا
يحتاج الى الجواب ذلك على حدة يمكن ان يجاب عن ذلك من طريق الشافعي بان يقال
عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على عدم فوات الترتيب وهو
شرط عنده لان ذلك المقدار لا يجزي عن المسح وايضا كل ما يدخل تبعا لغيره لم يعتبر
فرضا في شيء من الطهارات **قوله** لان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فلا يكون
النص مجملا من حيث العدد حتى يلتحق خبر الواحد بيانا له وقد يقال احتمال التكرار
مستفاد من صيغة التفعل لان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من
حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد بيانا له وقد يجاب
بانه لو كان باب التفعل يقتضي الاجمال للمبالغة لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ان ذلك بالنسبة الى العدد لكن لا نسلم
الاجمال بالنسبة الى المبداء فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له **قوله** والاولى ان يقال
الى اخره يعني انه لما ثبت انه لا اجمال في الاية فالاولى ان يقال بثبوت العدد وتعيين
المبداء بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة لا باخبار الاحاد ولقايل ان يقول لو
ثبتا بخبر مشهور لكانا فرضين لا يجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضي
الفرضية مع انهم قالوا ان الاشواط الثلاثة الاخيرة تجبر بالدم اذا تركها والفرض
هو الاربعة الاولى ولذا لا يجبر بالدم ويفسد الحج بتركها وكذا يجوز البداية من
غير جهة الحجر الاسود فتامله **قوله** والتاويل يقرؤ بالرفع عطفا على فاعل بطل
كما فعله الشارح والبواقي مجرورات لعطفها على المضاف اليه وهو لولا **قوله**
يعني ليتربصن الى اخره يشير الى ان لفظ الاية خبر ومعناه الامر اي ليتربص
المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء ثلاثة قروء اي مضي ثلاثة قروء على
انها مفعول به او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف وقيل هو على بابه والمعنى حكم
المطلقات ان يتربصن ثلاثة قروء وقروء جمع كثرة والموضع موضع قلة فكان
الظاهر ان يقول ثلاثة اقراء واختلف في تاويله فقيل وضع جمع الكثرة في موضع جمع

الثلثة مجازا وقيل لما جمع في المطلقات اتي بلفظ جمع الكثرة لان كل مطلقة تتربص
ثلاثة وقيل التقدير ثلاثة اقراء من قروء والقرؤ مشترك يستعمل في الطهر
والحيض فحمل الشافعي القروء على الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر
وعايشة رضي الله عنهم وحملناها على الحيض وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي
الدرداء رضي الله عنه والشافي في الترجيح **قوله** يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض
لكونه مامورًا به على هذا التقدير واللازم باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله
قوله وبان الهاء في الثلاثة الى اخره تقريره ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا
العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مونثة والطهر مذكر فدلت الهاء
على ان المراد من القروء الاطهار **قوله** والجواب عن الاية الى اخره كان الاولى ان يذكر
هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اقامة
دليلنا **قوله** بان اللام الاولى عدم ذكر اليا في الموضعين كما في قوله وعن الثاني
ان الحيض **قوله** فيه اي في قوله تعالى لعدتهن قوله كما في قوله لدوا للموت وابنوا
للخراب وكما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فيكون المعنى
فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة **قوله** او بان المراد من قوله لعدتهن
لقبل عدتهن حاصله ان اللام على هذا يكون بمعنى الوقت داخلة على مضاف محذوف
على ان الاضافة للبيان **قوله** بدليل قراءة ابن عباس الى اخره وروي ايضا سفيان
عن عمرو بن دينار ان ابن عباس قرا فطلقوهن لقبل عدتهن وقال الزهري وقتادة
فطلقها لقبل عدتها وروي طاووس عن ابيه قال حد الطلاق ان يطلقها قبل
عدتها قلت وما قبل عدتها قال طهر من غير جماع فدل على ان العدة بالحيض
قوله وقال في الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن لان الطلاق سابق
على العدة **قوله** وعن الثاني عن الحيض الى اخره تقريره ان يقال ان الهاء وان دلت
على تذكير المعدود لا تدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز ان يكون دخولها
نظرا الى لفظ قرء فانه لفظ مذكر وضع للدم المخصوص كما وضع لانقطاعه فيعامل

معه العدد معاملته مع المعدود فالقرؤ والحيضة اسمان لمسمى واحد وهو
الفرد من الحيض غير ان القرؤ يدل عليه بدون التاء والحيضة بها ولا يبعد ان
يكون لمعنى واحد اسمان مذكر ومونث يجري على كل منهما احكامه اللفظية عند ذكره
على ان المانع ان يمنع ثابت الحيضة بناء على ان الحيض من اسماء الاجناس التي يفرق
بينها وبين واحدها بالتاء كتمر وتمرة وما للمرة والوحدة لا يكون للتانيث **قوله**
وقلنا هذا باطل هذا شروع في ترجيح ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقرؤ الحيض وابطال
ما قاله الشافعي ولا يخفى عدم ارتباط الكلام وكان الاولى تقديم هذا على الجواب
كما قلناه **قوله** وطلقت فيها اي في حيضته فتامل **قوله** لان المعتبر هو الطهر
المتخلل بين الدمين جواب سوال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق تكون العدة قرئين وبعض الثالث لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان
الطهر اسمًا لمجموع ما تخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى
يطلق على طهر ساعة وتقرير الجواب ان الطهر لا يخ اما ان يكون اسمًا للمجموع او اسمًا
للقليل والكثير لا سبيل الى الثاني والا لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة
الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الثالث من غير توقف
على انقطاعه بل يلزم انقضاؤها بطهر واحد او اقل لاشتماله على ثلاثة اطهار
نظرا الى الساعات وذلك خلاف الاجماع فتعين الاول فيلزم الانتقاص فان
قيل المراد لا هذا ولا ذاك بل طهر انقطع بالحيض وهذا لان الطهر امر ممتد والامور
الممتدة لا تدخل تحت العدد الا بانتهائها وانقطاعها بالاضداد كالحركة والسكون
وحينئذ لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ان لو كان كل بعض منه
طهرا منتهيًا بالحيض وظهر الفرق بين الاول والثالث لان البعض من الاول
قد انقطع بالحيض فيكون واحدًا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا
واحدًا ما لم ينقطع اجيب بان دخول الامور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على
انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يومًا فكذلك

اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد علي البعض من الاول بمجرد الانتهاء الي
الحيض جاز اطلاقه علي البعض من الثالث بمجرد الابتدا من الحيض وان امتنع هذا
امتنع ذاك ومن ادعي جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وطلقت
فيها اي في حيضة **قوله** فتكون الاقراء ثلاثة كاملة والحمل علي ما يوافق الكتاب
اولي من الحمل علي ما يخالفه **قوله** قلنا الي اخره تقرير الجواب ان هذه الزيادة
تثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبأ بها وذلك لان الحيضة الواحدة لا تتجزى
والعدة يحتمل مثل هذه الزيادة كما في عدة الامة فانها علي النصف من عدة الحرة
وقد جعلت قرئين ضرورة ولئن تقول في تحمل النقصان ايضا ضرورة وهي
ان لا يلزم تطويل العدة علي ان هذا المحذور الذي تلتزمونه يندفع بان يرجع
الطهر ولا يحتسب الطهر الذي طلقت فيه من العدة اجيب بان تحمل النقصان
وان كان فيه ضرورة لكنه لم يعهد مثله في العدة بخلاف الزيادة علي ما مر
وتطويل العدة محذور بعد التكميل بدليل وجوبها علي من امتد طهرها وبان
قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ينافي ذلك لان اثر
الرق في التنصيف لا في التغيير **قوله** فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة
الي اخره هذا وارد من جهة الشافعي تاييدا لما قاله والزاما لنا بانه يصح النقص
عن الثلاثة وبيان ذلك ان اقل ما يطلق عليه الجمع ثلاثة مع انه اطلق هنا لفظ
الجمع واراد به شهران بعض الثالث فكانه قال الحج ثلاثة اشهر والمراد شهران
وبعض الثالث فكذا هنا يجوز ان يراد من ثلاثة قروء قرآن وبعض الثالث
فيصح انقضاء العدة بطهرين وبعض ولا يلزم ابطال العمل بموجب النص **قوله**
الاشهر عام يعني وكلامنا انما هو في الخاص والعام يجوز ان يراد بعضه وفيه
نظر لان اخص الخصوص في العام اذا كان جمعا ثلاثة ولا يجوز التخصيص بعده
كما سيجي والاولي ان يقال هذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلاثة اشهر **قوله** وتفريعه
موقوف علي مسئلة تختلف فيها اعلم ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الهدم

فقال عبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضي من
الطلقات واحدة كانت او ثنتين او ثلاثة وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف
وقال عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة لا يهدم ما دون
الثلاث وبه قال زفر ومحمد والشافعي واحمد ومالك وهذا الخلاف مبني علي ان
الزوج الثاني اصابته في الطلقات الثلاث مثبتة حلا جديدا ام هو غاية للحرمة
الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية للحرمة
قوله فمن ذهب الي الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا اي في الطلقات الثلاث فاولي
ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين اي بطريق الدلالة لانه لما كان محللا في الحرمة
الغليظة ففي الخفيفة اولي لنقصان الحل الثابت للزوج من غير محلل بعد الطلاق
لانها كانت تحل له بعد ثنتين واذا طلقها طلقة او طلقتين ثم عادت لا تحل له
الا بعد طلقة واحدة في الاول فقط فاذا كمل الحل ملكها الزوج الاول بالطلقات
الثلاث **قوله** فيملكها الزوج الاول بالطلقات الباصلة يملك لا سببية **قوله**
فلا يكون للزوج اي الثاني حكم في الحل الا في الطلقات الثلاث **قوله** احتج محمد وزفر
والشافعي بقوله تعالي فان طلقها فلا تحل له المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع
والمراد بالنكاح التزوج اي حتي تتزوج زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا
باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا **قوله** فالله سبحانه وتعالي جعل الزوج الثاني
غاية للحرمة الثابتة بالطلقة اي بسبب الطلقة الثالثة **قوله** وهي اي الغاية
غير مؤثرة في الحل لان الغاية لا تاثير لها في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط فاذا
انتهي المغيا يثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الايمان الموقتة تنتهي الحرمة
الثابتة بها بالغاية ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في الصوم تنتهي حرمة
الاكل والشرب بالليل ثم تثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا يكون اصابة الزوج
الثاني منهية للحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم خالية
عن اسباب الحرمة لا ان يقال الحل الاول قد اضمحل فلا بد من ان يثبت حل اخر تضمحل به

الحرمة لاستحالة عود الحل الاول لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب
الذي يثبت به الاول وهو كونها من بنات ادم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان
اضافة الحكم الي السبب الذي ظهر اثره مرة اولي من اضافته الي سبب لم يظهر اثره
اصلا **قوله** فالقول بانه اي الزوج الثاني مثبت للحل كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف
ليس عملا بالكتاب **قوله** اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا لان غاية الشي بمنزلة
بعضه وبعض الشي لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فيلغوا قبل
وجوده ولهذا لو قال اذا جاء راس الهلال فوالله لا اكلم فلانا حتي استشيرا بي
فاستشاده قبل مجي راس الشهر لا يعتبر في البر حتي لو كلمه حنث لان الاستشارة
غاية للحرمة الثابته باليمين فلا تعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها
فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه في هذا الحال **قوله** لا يقال نفس
التزوج لا يصلح ان يكون غاية يعني في الحرمة الغليظة **قوله** فاجاب المصنف
عليه الي اخره حاصله انه يقول ما ذكرتم من عدم العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبتنا صفة
التحليل وكونه مثبتا حلا جديدا بقوله تعالي حتي تنكح زوجا وليس كذلك انما
اثبتنا ذلك بخبر مشهور يجوز بمثله الزيادة لا بالنص فلا يرد ما ذكرتموه وهذا علي
قول الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الي المراة لانها في مباشرة
العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما الوطي فلا يضاف اليها حقيقة لانها
محل للوطي فكانت موطئة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكينها من الزنا وقيل المراد
بالنكاح الوطي عملا بحقيقته وحملا للكلام علي الافادة دون الاعادة اذ العقد
استفيد باطلاق اسم الزوج علي ان اسناد النكاح بمعني الوطي الي المراة وان كان
مجازا فهو مجاز واحد سائغ باعتبار التمكين كاسناد الزنا اليها بخلاف النكاح
اذا حمل علي العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجازا ايضا مع ما يتكرر به من معني
التزوج المستفاد من النكاح فيكون في الكلام مجازان واعادة ومجاز واحد
وافادة خير من مجازين واعادة وحينئذ يكون الايلاج ثابتا باشارة النص كما انه

ثابت بالسنة واختار بعض مشايخنا رحمهم الله هذا القول لقلة المجاز ويمكن
ان يقال الحمل علي العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز اقرب الي الحقيقة علي ان
اضافة النكاح بمعني الوطي اليها غير مسموعة في كلامهم ولو جاز ان تسمي واطئة
باعتبار التمكين لجاز ان يسمي المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها
فليس بطريق المجاز بل لانه اسم لتمكين الحرام كما للوطي الحرام ولئن سلم ان النكاح هنا
بمعني التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطي الذي هو فعل الزوج فلا يلزم
من التمكين الوطي وهذا الجواب صحيح اذ كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطلقة وان
كان المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس بصحيح فان ذلك الوطي لا محالة لا يقال
مجرد دعوي شهرة الحديث لا يكفي بل لا بد من البيان لانا نقول يكفي في شهرة الحديث
قول العلماء المتقدمين وتلقيهم له بالقبول والعمل به وكان علي المصنف ان يقول
وانما يثبت الوطي والمحللية بحديث العسيلة لا بقوله حتي تنكح لان المراد بالنكاح
عنده العقد كما هو قول الجمهور لا يقال هذا الحديث لا يثبت المدعي في المتنازع فيه
وهو صورة الهدم بل انما يثبت ذلك في صورة الحرمة الغليظة لانا نقول يثبت
بطريق الدلالة لان ما يثبت اصل الحل وصفه فلان يثبت وصفه اولي **قوله**
وهو ما روي انه عليه السلام الحديث رواه الجماعة الا ابا داود من حديث عائشة رضي
الله عنها ولفظه جاءت امراة رفاعة القرظي الي النبي عليه الصلاة والسلام
فقالت كنت عند رفاعة فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن
الزبير بفتح الزاء لا غير وان ما معه مثل هدبة الثوب فتبسم عليه السلام وقال اتريدين
ان ترجعي الي رفاعة لا حتي تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وفي لفظ البخاري
كذبت والله يا رسول الله اني لانفضها نفض الاديم ولكنها ناشزة تريد ان ترجع الي
رفاعة قال عليه السلام فان كان كذلك لم تحل له حتي تذوق من عسيلتك **قوله**
بالعنة العنة عدم القدرة علي الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الي بكر
دون الثيب او الي بعض النسا دون البعض **قوله** اتريدين هو مقول قول النبي

عليه الصلاة والسلام **قوله** والعود رد الى الحالة الاولى ومن ضرورته الفاد
ما كان من عدم حل او بعض حل فتعود بثلاث تطليقات فيه بحث لصدق حقيقة
العود قبل الزوج الثاني لو قال بعد الطلقة والطلقتين بلا تحليل زوج اريد بي
ان تعودي الى فلان صدق حقيقة وان كان العود لا الى ما يملك به ثلاثا
فالحاصل ان العود الى عين الحالة الاولى محال فالمراد العود الى شبهها وذلك
يصدق بمجرد ملك النكاح والحل لانتفاء اشتراط عموم وجه الشبه **قوله** لا بالسبب
السابق معطوف على قوله بحديث العسيلة اي المحللية تثبت بحديث العسيلة
لا بالسبب السابق وقولهم المغيا ينتهي بالغاية ويعمل السبب السابق ليس
بمطرد بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان يحتمل التوقيت كان الحل بالسبب
السابق كما قالوا في الاكل والشرب فان سبب الحرمة هو الامساك وهو موقت
وان كان غير محتمل له يثبت بالسبب الجديد كالذي نحن فيه فان سبب الحرمة
هو الطلقات الثلاث وهي تقتضي حرمة مؤبدة الا اذا طرا عليه ما يبطله وهو
الزوج الثاني **قوله** لانه كان ثابتا اي السبب السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات
ادم **قوله** والعود لم يكن ثابتا فيحدث به الحل اذ هو السبب الظاهر واضافة
الحكم الى السبب الظاهر اولى **قوله** فتلك الحالة اي الحالة الاولى لا تكون حلا
جديدا لان حدوث السبب يستلزم حدوث المسبب **قوله** والذوق علة للعود
الى اخره طريق اخر في وجه الاستدلال بالحديث وتوجيهه انه عليه السلام
علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم بالمشتق دليل
على ان مأخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث
فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول **قوله** في
قوله لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجة من حديث عقبة بن عامر
ورواه النسائي واحمد والترمذي من حديث ابن مسعود بلفظ لعن رسول الله
صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له **قوله** لانه نكح على قصد الفراق الى اخره قلت

قد استدل بهذا الحديث في الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عمومه
غير مراد اجماعا والا لشمل المتزوج تزويج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط التحليل
بان يقول تزوجتك على ان احللك له او تقول هي فهو مكروه كراهة التحريم المنتهضة
سببا للعقاب لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له قال الزيلعي في التخريج
استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروط به التحليل وظاهره التحريم
كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح لان المحلل من يثبت
الحل فلو كان فاسدا لما سماه انتهى وظاهره انه اعتراض ثم جوابه اما الاعتراض
فمنشاؤه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرمة الا على ما
ثبت بقطعي فاذا ثبت بظني سموه مكروها وهو مع ذلك سبب للعقاب واما الجواب
فكلامه يقتضي تلازم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم بالصحة مع لزوم
الاثم في العبادات فضلا عن غيرها هذا ثم قالوا ولو نوياه اي اشتراط التحليل ولم
يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل ماجورا لقصد الاصلاح فيحمل قول الشارح على
قصد الفراق على ما اذا شرطاه بالقول اما اذا نوياه لم يستوجبا اللعن على ان
بعضهم قال انه ماجور وان شرط بالقول لقصد الاصلاح وتاويل اللعن عنده هو لا
اذا شرط الاجر على ذلك فان قلت لم لم يستدل الشارح على مسالة الكتاب بهذا
الحديث دون حديث العسيلة لانه صريح في كون الزوج الثاني مثبتا للحل لان المحلل
هو المثبت للحل قلت لان الاستدلال به لا يتم على قول ابي يوسف رحمه الله لانه يحمل
هذا الحديث على شارط الحل او طالبه كما تقرر في الفروع لا على مثبته **قوله** لانه
صار سببا لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب **قوله** والمراد
من اللعن الى اخره الواو هنا بمعنى او لانه جواب اخر وهو الاشبه بالغرض من اللعن
قوله اظهار خساستهما اما خساسة المحلل فلمباشرته مثل هذا النكاح بدليل قوله
عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستعار رواه ابن ماجة واما خساسة المحلل له
فلمباشرته ما ينفر عنه الطبع السليم من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها

واستمتاعه بها لاحقيقة التمن اذ هو لا يليق بمنصب الرسالة في حق الامة لانه
لم يبعث لعانًا **قوله** بل عمل بخاصين يعني خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء
الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل الكامل وهذا اولى مما قاله محمد
وزفر والشافعي من ان المثبت للحل هو الاباحة الاصلية لا خاص السنة فيلزمهم
الغاؤه مع امكان العمل به وعدم منافاته لخاص الكتاب والاعمال اولى من الاهمال
قوله ولقائل ان يقول الى اخره هذا وارد على ما قاله صاحب الكشف وتقريره
ان يقال قد اخرجت المسالة بهذا عن موضعها فان موضعها ان من اثبت
الحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد ليكون الجواب
الصحيح ان الحديث مشهور يزاد بمثله على الكتاب لا الاحاد لا اخراج هذا الخاص
مما زيد عليه بالخبر وادخاله فيما عمل فيه بخاصي كتاب وسنة كيف وجعل
الزوج الثاني منهيا للحرمة الغليظة تقتضي عدم هدم الطلقة والطلقتين
كما قال به محمد وزفر والشافعي وجعله مثبتا للحل لا يقتضي ذلك كما قال به
ابو حنيفة وابو يوسف وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات واجيب بان
المسالة من باب المناقضة والجواب من باب الممانعة غير ان ما اجاب به صاحب
الكشف من الممانعة اصح مما اجاب به غيره منها لان منع احادية الحديث بمجرد
دعوى الشهرة غير كاف بخلاف منع الزيادة باظهار اعمال خاص الحديث فيما لم يعمل
فيه خاص الكتاب بما ذكر من الدليل لانه اقطع لعرق النقض على ان المنظور اليه
في الجواب هو مفهوم حتى وهو الغاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت
عليه من الحل لا كون الزوج مثبتا للحل ومنهيا للحرمة ليتوهم تنافيهما لتنافي
لوازمهما على انا لو اوردنا التقرير على ذلك لما ضرنا التنافي المذكور لجواز قيام
الحيثيات المتنافية بالمحل الواحد لعدم الاعتداد بخصوص المحال فتامل
قوله فان قلت الحل ثابت في الطلقتين الى اخره تقريره لا نسلم ان الزوج الثاني
محلل في المتنازع فيه لانه لو كان كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان

الحل ثابت لان زواله معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شيء منه لان اجزاء الحكم
لا تتوزع على اجزاء العلة **قوله** قلنا لا نسلم لزومه اي لزوم اثبات الثابت الى
اخره حاصله ان الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبل وذلك
لان الحل الذي كان قبله كان ناقصا يزيله الطلقة والطلقتان والحل الذي
يثبته الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان بل الثلاث فكان
مثبتا لما ليس بثابت والمحل اي المراة ان لم يقبل اصل الحل يقبل ثبوت وصف
الكمال بان يملك بتجديده بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشيء
صلح سببا لوصفه قال بعض المحققين وفيه بحث اذ غاية ما يفهم من كلام الشارع
لا يزيد على انه مثبت لمجرد الحل وكون الحل على الوجه المذكور ليس من مفهومه
وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال وهو انه محل
ابتدا فيه الحل لاستيفاء الزوج ما له من الطلقات قبله وحيث ابتدا ثبوت الحل
كان ثلاثا شرعا فظهر ان القول ما قاله محمد وباقي الائمة الثلاثة **قوله** العسيلتان
كنايتان الى اخره العسيلة تصغير عسلة وهي القطعة من العسل كني بها عن
حلاوة الجماع لما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
العسيلة هي الجماع **قوله** اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية قلت بل الشرط الايلاج
بشرط كونه عن قوة نفسية فلو اولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته
بل بمساعدة اليد لا يحلها الا اذا انتشر وعمل والصغير الذي لا يجامع مثله اولى
لانه لا يجد لذة اصلا بخلاف من في آلته فتور واولجها فيها حتى التقى الختانان
فانها تحل به وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يولج به فانها لا تحل بسحقه
وفي المبسوط ان كان المجبوب لا ينزل لا تحل ولا يثبت نسب الولد منه وفي التجريد
لو كان مجبوبا لم تحل فان حبلت وولدت حلت للاول عند ابي يوسف خلافا
لمحمد ويشترط كونه في المحل بيقين حتى لو جامعها وهي مفضاة لم تحل ما لم تحبل
قوله وهو ان الانزال غير مشروط خلافا للحسن البصري فانها لا تحل عنده حتى ينزل

حملا للمسيلة عليه ومنع بانها تصدق معه ومع الايلاج وانما هو كمال **قوله**
اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان الاصل من مذهبنا ان عشرة لا تجتمع مع
عشرة القطع مع الضمان والجلد مع النفي والقصاص مع الكفارة والحد مع العقر
والمتعة مع المهر والتيمم مع الوضوء والحيض مع الحمل والعشر مع الخراج والصدقة
مع الزكاة والفدية مع الصوم فحكم السرقة عندنا قطع بنفي الضمان عن السارق
حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا
ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه **قوله** لانهما
اي القطع والضمان مختلفان حكما وسببا ومحلا واستحقاقا فان مستحق القطع
هو الله تعالى ومستحق الاخذ العبد واذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت
احدهما ثبوت الاخر ولا انتفاوه فامكن اعتبارهما معا حكما للسرقة وقد دل
الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به **قوله** لقوله
عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام بن حجر
لم نجده بهذا اللفظ والذي في النسائي من طريق المسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن
ابن عوف رفعه لا يغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد وقال بعده هذا
منقطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال المسور لم يدرك عبد الرحمن وكذا البزار
والطبراني في الاوسط وكذا نقل ابن ابي حاتم في العلل وقال منكر وقرر عليه
البيهقي في المعرفة ويجاب بان ائمتنا قد عملوا بهذا الحديث واستدلوا به
فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد اذا عمل بدليل من السنة
وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله لان المجتهد بذل وسعه فيه وكذا لا يلتفت
الى قول المحدثين من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث
نشا من طول الطريق **قوله** وهو قوله تعالى فاقطعوا اذ هو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
وهو الابانة ولا دلالة له على نفي الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من

ضرورانه لاختلافهما اسما وهو ظاهر **قوله** بل زايدا عليه بخبر الواحد لا يخفى
ان هذا الاستدلال الزامي لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد **قوله**
فقد اتيتم بما ابيتم اي جئتم بما منعتم وهو الزيادة على النص بخبر الواحد **قوله**
ثبت باشارة **قوله** جزاء يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة نص معروف
بالقطع وهو قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا ليتجه ما قلتم واول الكلام يتوقف
على اخره في اثبات الحكم وتقرير موجبه **قوله** يراد به ما يجب حقا لله تعالى
على الخلوص وحقه على الخلوص بهتك حرمة هي له على الخلوص فالجزاء المطلق
بهتك حرمة هي له على الخلوص وبالحرمة المطلق التي هي له على الخلوص يكون الفعل
حراما لذاته كشرب الخمر لا لغيره كشرب عصير العنب فالجزاء المطلق يكون لما
حرم لذاته لا لغيره وما دامت العصمة باقية على حالها لا يكون الفعل حراما لذاته
ولا يثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت بالنص وقد تحولت العصمة بالضرورة ومتى تحولت
اليه لم يبق للعبد حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان
رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفي بالقطع ما وجب لحق الله تعالى فلا يجب
عليه شيء اخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء العصمة كالخمر
المغصوبة للمسلم تسترد وان لم تكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان
للعصمة لا للملك لا يقال فعله لا في عصمتين عصمة الله تعالى لكون المال محترما
لحقه لوجود النهي فيجب القطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه ايضا لبقاء حاجته
اليه فيجب الضمان كما في قتل المسلم خطا وشرب خمر الذمي فانه يجب الدية مع
الكفارة والحد مع الضمان لانا نقول ان الجناية هنا متحدة لان محلها العصمة
وهي واحدة وقد تحولت الى الله تعالى **قوله** ولان الجزاء مصدر جزى الى اخر الجزاء
اما ماخوذ من جزء بالهمزة اي كفى وعلى هذا تكون الهمزة اصلية او من جزي بالياء اي
قضى وهو الاتمام فعلى هذا يكون اصله جزايا غير انها قلبت الفا لوقوعها بعد
الف متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل وكمال الجزاء يستدعي

كمال الجزا يستدعي كمال الجناية ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجناية
كاملة فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى لتصير الاضافة والحرمة كاملتين
وفيه نظر قوله فلو بقيت في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه بل
لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فلا
فيؤدي الى انتفاء القطع للشبهة وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي
الى انتفائه منتفيا لا يقال لا نسلم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع وانما يستقيم
ذلك ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة في درء الحد كهذه
الشبهة وليس كذلك لانا نقول الحدود مما تندرئ بالشبهات ولا نسلم ان هذه
شبهة لا يمكن الاحتراز عنها بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه فتامل
فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى انتقالا صار الفعل به حراما لعينه
ولم يبق حقا للمالك لكان ينبغي ان يكتفي في السرقة بالثبوت المجرد عن الدعوى
كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر قلنا يلتزم ذلك في حالة الاقرار
على ما في البدائع من ان السارق اذا اقر انه سرق من فلان الغايب قطع
استحسانا ولا ينتظر حضوره وتصديقه واما في حالة البينة او الاقرار على
الراجح فلان القطع وان كان حدا من حدود الله تعالى الا انه مترتب على تحقق
السرقة وهي من باب المخاصمات المالية والدعوى فيها شرط قوله لانه
اي المال او حق العبد قوله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر فانه لا يقطع مع
انتقال العصمة الى الله تعالى واللازم وهو عدم القطع منتف هنا فالملزوم مثله
وهو انتقال العصمة قوله والخمر ليس كذلك اي ليس حقا للعبد فعدم الحكم
لعدم شرطه قوله وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك جواب سؤال
بان يقال ينبغي ان يتحول الملك الى الله تعالى ايضا حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد
اذا كان المسروق قائما لانه كما ان العصمة شرط لكون السرقة موجبة للقطع فالملك
كذلك اذ لا قطع في غير الملك فهلا انتقل الملك كالعصمة وتقرير الجواب انه لو انتقل

الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله تعالى لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة
فلو قلنا بانتقال الملك اليه تعالى لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان
الجناية والمقصود من النقل تحققها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك
بخلاف العصمة فان انتقالها انما يثبت لكمال الجناية وانها واقعة على المال
فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض
فاما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على المحل فلا ينتقل لان
المالك ليس بمحل للجناية فتامله قوله اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة
موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة ولتصير الفعل حراما لعينه
مضمونا بالعقوبة الزاجرة قوله ولكن انما يتقرر الى آخره وهو دفع لما يقال قد
قلتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع ومقتضاه سقوط
الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فما بالكم اسقطتموه بالقطع واثبتموه
بسقوطه وتقرير الدفع انما قلنا بالانتقال ليقع حد الله تعالى وما كان حد الله
تعالى تمامه بالاستيفاء فالانتقال تمامه بالاستيفاء وما لم يتم الانتقال لا يسقط
الضمان لانه اذا لم يتم كانت العصمة لحق العبد باقية واذا كانت باقية لحق العبد
كان الضمان لازما عملا بتحقق اصل السبب وهو حق العبد وعدم تمام العارض
وهو الانتقال لحق الرب قوله فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان
قد يقال هذا اذا اقتصر على الضمان اما اذا وجب معه القطع فلا شك ان
الحفظ بهما اتم ويجاب بما قاله بعض الشراح الاصح ان القطع لصيانة حقوق
الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من تواء عضوه فلا يضم اليه ضرر آخر
وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرران لدفع ضرر واحد وهو خارج عن موضوع
المجازاة واما الضرر الخاص اللاحق لرب السرقة باسقاط الضمان فمجبور
بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر الناس بالقطع والنفع العام يتحمل له
الضرر الخاص وانما لم يسقط القطع باسقاطهم لان المقصود الزجر وشرع القطع

في حقهم ازجر وامنع او لعدم تصور اجتماعهم على الاسقاط لا يقال لو كان القطع
لمصلحة العامة لكان الشرط طلب شخص ما منهم لا خصوص لطلب المسروق منه
لانا نقول لما كانت السرقة من باب المخاصمات المالية اشترط في ثبوتها
لما يترتب عليها من القطع طلب من له يد حافظة على المال المسروق
وفي الكافي وهذا اذا اختار المالك القطع وان قال انا اضمنه لم يقطع عندنا
قوله وفي المبسوط الى اخره حاصله ان سقوط الضمان انما هو في القضا
والحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتي بالضمان ليخرج من الخلاف فيضمن
ديانة لا قضا تحرزا عن شبهة الخلاف قوله فان قلت قد توجد العصمة
الى اخره هذا نشا من قوله من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل
السرقة حقا للعبد فقال السائل قد توجد القطع ولم يوجد شرطه اذ ليس
مال الوقف قبل القسمة ملكا لاحد فعلى ما قلت ينبغي ان لا يقطع لعدم المالك
مع انه يقطع ومحصل الجواب بالمنع والتسليم يعني لا نسلم ان مال الوقف ليس
ملكا لاحد بل هو على ملك الواقف حكما فقد وجد الشرط ولئن سلمنا انه ليس
على ملك الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق بحق الغير سوا كان ذلك الغير مالكا
حقيقة او لا كمستحق الوقف فالمراد بالمالك اعم من المالك حقيقة او حكما
لان الملك ليس شرطا في العصمة لعينه بل لغيره حتى يشترط حقيقة بل لانه
متعلق حق الغير قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق الى اخره اعلم ان المصنف كما
اورد من قبل الخصوم فروعا يتراءى انا خالفنا فيها الاصل المذكور وهم قد
عملوا به فيها فاجاب عنها اورد عليهم فروعا خالفوا فيها الاصل المذكور وعملنا
به فيها ولا جواب لهم عنها فقال ولذلك ومرجع الاشارة الى متناول الخاص المخصوص
قطعا وعدم احتماله البيان قوله صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اعلم ان المختلعة
يلحقها الطلاق عندنا خلافا للشافعي حتى لو ان رجلا قال لزوجته خلعتك
عن عصمتي وقد بقي شي من عدد الطلاق ثم قال لها وهي في العدة انت طالق

مثلا صح ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المراة ونقص به العدد ان كان
وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح عند الشافعي بل يكون لغوا قوله لان الطلاق
لازالة ملك النكاح هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعي لا يزول به الملك
فالاولى ان يقول في تعريف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح قوله
تمسك المصنف الى اخره الاولى والاحسن ذكر معنى الاية ووجه الاستدلال بها
عند قول المصنف عملا بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد كما هو طريقة
المزج لان فائدة المزج ذكر حل العبارة عقيبها قوله ومعنى الاية يعني قوله تعالى
فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حتى لا يكون دفعها
اسرافا ولا اخذه ظلما قوله وصل الطلاق بالافتدا بالمال وذلك لان الفا لفظ
خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيقتضي وصل الطلاق
بالافتدا فيصح الطلاق بعد الخلع وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي
يكون مرتين بقوله تعالى الطلاق مرتان اي ثنتان ثم ذكر افتداء المراة بقوله
فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وفي تخصيص فعل
المراة هنا تقرير فعل الزوج فيما سبق من قوله الطلاق مرتان لانه لما جمع بينهما
في قوله تعالى يقيما ثم خص جانب المراة مع انها لا تختص بالافتدا الا بفعل
الزوج كان بيانا لضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة اي في حالة الخلع
هو الذي تفرد فيما سبق في اول الاية وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق
اعني الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتدا فصار كالتصريح بان فعل الزوج
في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما يروى عن الشافعي وان كان الصحيح من مذهبه
خلافه لئلا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق ثم قال فان طلقها
اي بعد المرتين سوا كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع
عملا بموجب الفا قوله لمن ابطل الطلاق بعده واوصل قوله تعالى فان طلقها
باول الاية وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عملا بالفاء بل فيه فساد

التركيب لما فيه من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط
كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الى اخره كلاما
معترضا مستقلا وارادا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
واما على ما ذهب اليه عامة المفسرين من ان الافتدا منصرف الى الطلقتين
المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا اذ لم يخافا الا يقيما
حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتدا فلا فساد لان اتصاله
بقوله تعالى الطلاق مرتان حينئذ هو معنى اتصاله بالافتدا ويتم المطلوب
فتامل قوله واعترض عليه اي على الاستدلال رواية ودراية قوله لان
المذكور هذا اعتراض الرواية وقوله ولان موجب الفاء اعتراض الدراية
قوله وكل ذلك الاشارة من عند قوله والا لما يتصور الى اخره قوله واجيب
عنه بان اتصاله اي في قوله تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراض الرواية
قوله فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين
ثم رتب على الافتدا الثالثة وتوجيهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل
ان يكون بطريق الخلع او بغيره فبين بقوله فيما افتدت به جوازه بطريق
الخلع فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين الخاليتين عن الخلع والافتدا
او اللتين كلتاهما او احداهما خلع وافتدا وبه يتم المقصود ايضا وهو صحة
ايقاع الطلاق بعد الخلع ويندفع به ما قيل من انه لو كان الفا للتعقيب للزم من
مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتدا
او الطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفا في قوله تعالى فان
طلقها لان التعقيب على ما حققناه من التعميم في الطلقتين ينفي الزيادة والالغا
على انا لو قلنا بان تعقيبا لثالثة على الثنتين مقيد بكونهما او احدهما خلعا
وافتداء لكانت مشروعيتها بعدهما خاليتين عن الخلع والافتدا ثابتة بالاجماع
والخبر المشهور ولا ضير في اثبات كل بدليله قوله فلا يلزم ان يكون الطلاق

اربعا لان الافتدا بيان للطلقتين لا طلقة ثالثة وذكر في الكشف لان الله تعالى
ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير عوض ولا يلزم تربيع الطلاق فتامل قوله
وموجب الفاء التعقيب والوصل هذا جواب عن اعتراض الدراية قوله وهذا لم
يقل به احد الاولى ان يقول لان هذا الى اخره لان المقام مقام التعليل ومرجع
الاشارة كون الفا للترتيب في الذكر فقط لان الفا انما هي للترتيب في الوجود
والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واما عدم تصور الطلقة
الثالثة بدون الخلع الى اخره جواب عن قوله والا لما تصور الطلقة الثالثة
قبل الخلع وهو من تتمة جواب اعتراض الدراية قوله لان غاية ما يفهم من ذلك
اي من كون الفا للتعقيب والوصل في الوجود ولم يتعرض الشارح للجواب عن
قول المعترض ولما تصور قبل الطلقتين عملا بموجب الفا في قوله فان خفتم
والجواب ان الخلع ليس مرتبا على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفا
ليس نفس الخلع حتى يلزم ترتبه على الطلقتين فقط بل انه على تقدير الخوف
لا جناح في الافتدا قيل لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه
صريح الطلاق لان المذكور في الاية هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب بان
الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من
الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع فيدل على المطلق
لعمومه ولا نسلم ان المذكور فيها هو الطلاق على مال لا الخلع بل اعم وفيه نظر
اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان الافتدا بصيغة الخلع طلاق على مال ام لا حتى
لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق قوله فان
قلت على ما ذكرتم اي من ان الافتدا منصرف الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق
بطريق الخلع لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي لان الخلع طلاق باين
واللازم باطل لاتفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعي وتقرير الجواب يوخذ
مما حققناه من التعميم في الطلقتين فتنبه لذلك قوله ولقائل ان يقول

الي اخره وهو كلام ظاهر جيّد وليس بحثا من عند الشارح كما يتراأي بل المحققون
ذكروه وعبارتهم فيه واعلم انّ هذا البحث مبني علي كذا الي اخره **قوله** فالاولي
ان يتمسّك الي اخره وبه يرد دليل الشافعي لانه قياس في مقابلة النصّ علي
انّ قوله ان الطّلاق لازالة ملك النّكاح ممنوع لانّ الطّلاق الرجعي واقع
ولا يزول به الملك بالاجماع **قوله** في المفوّضة التفويض التسليم وترك المنازعة
استعمل في النّكاح بلا مهر وعلي ان لا مهر لها لكن المفوّضة الّتي نكحت نفسها
بلا مهر لا تصلح محلًّا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي لعدم
الولي بل المراد من المفوّضة هي الّتي اذنت لوليها ان يزوّجها من غير تسمية مهر
او علي ان لا مهر لها فزوّجها ان كانت من اهل الاذن او الصّغيرة الّتي سلم الاب
نكاحها من الزّوج كذلك كذا في شرح الاصول وفي الحقايق لا يتصوّر ذلك
في صبيّة او مجنونة اذ ليس لاحد اسقاط مهورهنّ **قوله** وهي بكسر الواو الي اخره
حاصله انّه يجوز في المفوّضة الحرّة كسر الواو وفتحها علي انّه اسم فاعل واسم
مفعول لما ذكره الشارح واما الامة المزوّجة بلا مهر فلا تسمّي الّا مفوّضة بالفتح
قوله ويجب المتعة ذكر في العناية انّ المتعة تجب عندنا في موضعين قبل
الدّخول عند عدم التسمية كما هنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمي لها خنزيرا
او خمرا فان قلت ينبغي ان ينصف مهر المثل في مسألة المفوّضة كالمسمّي قلنا المسمّي
معلوم يمكن تنصيفه ومهر المثل مجهول لا يمكن تنصيفه كذا في الكافي فان
قلت فكان ينبغي ان تنصف المتعة بالطلاق قبل الدّخول قلت المتعة قايمة
مقام مهر المثل فلما لم ينصف مهر المثل لكونه مجهولا لا تنصف المتعة وان
كانت معلومة بالنّظر الي وصف الاصل لا الي وصف الخلف **قوله** والابتغاء
وهو الطّلب الي اخره حاصله ان الابتغا لفظ خاص وضع لمعني معلوم وهو
الطّلب والبا حرف خاص وضع لمعني مخصوص وهو الالصاق وقد تعلّق
المال بالابتغا وهو الطّلب بالعقد الصّحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد

الصّحيح ومن ضرورته وجوب المال بنفس العقد الصّحيح فالقول بتراخي وجوب
المال الي زمان استيفاء المطلوب والدخول كما قال الشافعي لا يكون عملًا بالخاص
من كتاب الله هذا ما فهم من كلام فخر الاسلام وفيه نظر والاولي ان يقال الابتغاء
انّما يكون بالعقد الصّحيح لقوله تعالي غير مسافحين ولا شيء من العقد الصّحيح
غير ملصق بالمال لقوله تعالي باموالكم فلا شيء من الابتغا غير ملصق بالمال
ونكاح المفوّضة ابتغاء فلا يصحّ بلا الصاق مال واعترض بان التمسّك بهذه
الاية في المفوضة لا يستقيم لانّ فيها دلالة علي كونه مشروعا بالمال وليس فيها
نفي كونه مشروعا بلا مال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدّليل علي مشروعيّة
بلا مال ~~بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدّليل علي مشروعيّة بلا مال~~ وهو قوله
تعالي فانكحوا ما طاب لكم من النّساء وقوله وانكحوا الايامي منكم والمطلق يجري
علي اطلاقه والمقيّد علي تقييده واجيب بانّ المطلق يحمل علي المقيّد في الحكم والحادثة الواحدة
الواحدة بالاتفاق كما في كفّارة اليمين بالصّوم وهنا كذلك فيجب حمله علي المقيّد
بالمال وفيه نظر اذ لا نسلّم اتحاد الحكم بل هو عين النّزاع فالصّواب ما امضيناه
من تركيب القياس فانّه يستلزم نفي كونه مشروعا بلا مال واما قول ابن عبّاس
فمعارض بما رواه الخمسة من حديث علقمة انّ ابن مسعود رضي الله عنه سئل
عن رجل تزوّج امرأة ولم يفوّض لها ولم يعيّن حتّي مات فردّدهم ثم قال اقول
فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمنّي ومن الشيطان ادي لها
مهر امرأة من نسايها لا وكس اي لا نقصان ولا زيادة ولا شطط وعليها العدّة ولها الميراث فقام
معقل بن سنان الاشجعي فيهم فقال اشهد انّ رسول الله عليه السّلام قضي في بروع
بنت واشق وفي رواية ابي داود فقام ناس من اشجع فيهم الجراح وابن سنان
الاشجعي فقالوا نشهد ان رسول الله صلّي الله عليه وسلّم قضاها فينا في بروع
بنت واشق حين مات وانّ زوجها هلال بن امية الاشجعي كما قضيت ففرح
عبد الله بن مسعود فرحا شديدا حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلّي الله عليه

وسلّم قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث اسانيدها صحاح وما روي عن علي
رضي الله عنه انه قال لا نقبل معقل بن سنان فانه اعرابي بوال على عقبيه
قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي رضي الله عنه قوله ارادة ان تبتغوا انما قدّر
الارادة دون ان يقول لابتغاكم باموالكم لانّ الارادة لازمة للطلب لا تنفك
عنه ولانّ المفعول له شرطه ان يكون قلبيا فلذا اوّل بقلبي قوله ويجوز ان
يكون بدلا لك ان تقول شرط البدل ان يحلّ محلّ المبدل منه وهذا ليس كذلك
والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح كما في قوله وجعلوا لله شركاء الجنّ
فان قلت من اي الابدال قلت هو بدل اشتمال والعائد محذوف تقريره ان
تبتغوها قوله اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخي الى
الوطي لانّ العقد لما فسد فسد ما في ضمنه من المسمّى فيجب مهر المثل لانه
الموجب الاصلي وهو انما يجب اذا وطئها ولم يجب بالخلوة الصحيحة لان التمكّن
فيه منتف شرعا اذ لكلّ واحد من المتعاقدين فسخه قبل الدخول بغير حضرة
صاحبه واما بعد الدخول فليس لكلّ منهما فسخه الا بحضرة صاحبه وفي
الخلاصة المراد من المهر في الفاسد العقر وهو مقدار ما يجب اجرة لزناها
لو كان حلالا وهذا بخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمي بالعقد ويكمل
بالخلوة فالخلوة في الصحيح قائمة مقام الوطي للتمكّن منه بخلاف الفاسد
قوله وقد حكمتم بصحة ذلك كما لو تزوجها على ان لا مهر لها وهذا بخلاف
البيع فانه يبطل بنفي الثمن وقيل يفسد كالسكوت عنه والفرق بيّنٌ في البيع
ركن بخلاف المهر فانه لاظهار شرف المحلّ لا لصحة العقد قوله زوجتكها
بما معك من القران رواه البخاري والمسلم من حديث سهل بن سعد الساعدي
وليس فيه دلالة على ان القران جعله مهرا ولذا لم يشترط ان يعلمها وانما
قال بما معك اي بسبب ما معك من القران قوله فلحق البيان بقوله عليه السلام
لا مهر اقلّ من عشرة دراهم رواه الدارقطني من حديث جابر وفيه مبشر بن

فان ذكر الثمن

عبيد وحجاج بن ارطاه وهما ضعيفان عند المحدثين لكن البيهقي رواه من طرق
وضعفها في السنن الكبير والضعيف اذا تعددت طرقه صار حسنا لغيره يحتج
به ذكره النووي في شرح المهذب وما صحّ ان يحتج به ان يبيّن به المجمل ويعضده ما رواه
البيهقي وابن عبد البر عن علي رضي الله عنه انه قال اقلّ ما تستحل به المراة عشرة
دراهم اعلم ان الفقها والشارح جعلوا في المزوع بيانا للمال في قوله تعالى ان
تبتغوا باموالكم ولقائل ان يقول لا نم الاجمال في الاية بل انما يقتضي وجود المال مطلقا
فالتعيين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم تمنعونه قوله فلان الكناية
المراد بها الضمير في فرضنا وهنا لانّ الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد منه
ولا يفهم منه الا بقرينة لفظية او معنوية كالفاظ الضمير نحو انا وانت وهو فانها
لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضمّ اليها من تكلّم او خطاب او غيبة وسياتي تفسير
الكناية في اصطلاح اهل البيان والفرق بينها وبين المجاز على كلّ من الاصطلاحين
في محله ان شاء الله تعالى قوله فدلّ ذلك على انّ متولّي التقدير هو الشارع لانّ
اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث
اشتماله على الاسناد خاصا في انّ مقدّر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد
قوله واعترض عليه الجاحز اي على التمسك بالاية نقلا وعقلا في ان الخاص خاص
موضوع لمعنى التقدير الى اخره وحاصله انا لا نم ان الفرض لفظ خاص بل مشترك
بين الايجاب والقطع والبيان والتقدير سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في التقدير
بل هو حقيقة في القطع كما قال صاحب الكشاف في سورة النور واصل الفرض القطع
وكذا قال غيره من الايمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لانّ الفرض مقطوع
به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب هيهنا
اولى بقرينة كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير وبقرينة عطف
المملوكات على المنكوحات فانّ الايجاب يستقيم في حق الاما كما يستقيم في حق الازواج
واما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء ولهذا فسّر ايمة التفسير الفرض هنا

بمعني الايجاب قال صاحب الكشاف معني الاية قد علم الله ما يجب فرضه علي المؤمنين
في الازواج والاماء وتقرير الجواب ان العلما اجمعوا علي ان حمل اللفظ المستعمل في
عدة معان علي الحقيقة والمجاز اولي من حمله علي الاشتراك لمصالح المجاز ومفاسد
الاشتراك وان المتبادر من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع وروده استعماله
فيما ذكر من المعاني قد غلب في معني التقدير دون غيره والغلبة فيه بتبادره الي
الذهن دون غيره وما يتبادر اليه الذهن دون غيره كان حقيقة فيما يتبادر
فيه دون غيره فلفظ الفرض حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون
واما التعدية بعلي والعطف فلتضمينه معني الايجاب اذ من لازم تقدير الشرع
الايجاب علي ان بعضهم وان حمله في الاية علي الايجاب لا يكون حمله ذلك قاضيا علي
من حمله فيها علي التقدير لان احد الحملين لا يقضي علي الاخر مع انا لو سلمنا ان
المراد به الايجاب لحصل المطلوب ايضا اذ بصير التقدير قد علمنا ما فرضنا علي
الازواج من المهر وغيره وكل معلوم مقدر عند الله فيكون المهر مقدرا عند الله وهو
مجمل في حقنا فيلتحق الحديث المذكور بيانا كما انا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر
لكان ما اوجبه الله تعالي علي الازواج من المهر غير معلوم لنا فيكون مجملا ايضا
فيلتحق به الحديث بيانا **قوله** ويمكن ان يجاب عنه اي عن البحث المذكور بالزام
الشق الثاني وانما امتنع العطف في المثال المذكور لعدم القرينة والاية ليست
كذلك لوجود القرينة **قوله** وغير ذلك معلوم في هذه العبارة قلاقة لانه ان
قرئ وغير ذلك بالرفع علي الابتدا ومعلوم خبره فلا معني لهذا الكلام وان قرئ
بالجر عطفا علي المهر فظاهر لكن ينبغي قوله معلوم سوا كان بالرفع او الجر لا معني له
فالاولي ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله مقدر الي اخره كما ذكرنا **قوله**
بالحديث المشهور لا حاجة الي التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز به البيان
مع ان هذا الحديث خبر واحد فلا معني لدعوي الشهرة وفي بعض النسخ بالحديث
المذكور وهو الاولي اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور ما اشتهر علي السنة الناس

لا المشهور

بحث الامر

لا المشهور المصطلح **قوله** احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وحديث النفس
والكلام النفسي فانه لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح وخرج بالقايل ما يصدر
عن الطير وبالغير نفس القايل وبعلاوة السبيل وهي قصد الطريقة والاعتبار ما يصدر
من غير قصد كما في الجنون والاغما والنوم والسهو **قوله** وبالقيد الثاني عن الدعا والالتماس
اعلم ان الصيغة الدالة علي طلب الفعل دلالة وضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر
وان قارنت التساوي فهو التماس وان قارنت الخضوع فهو سوال ودعا وقيد بالسبيل
اشارة الي ان العلو في الواقع ليس بشرط بل الشرط عد الامر نفسه عاليا سوا كان عاليا
في نفس الامر ام لا **قوله** حتي ان صدر افعل ممن هو ادني حالا من المامور علي وجه الاستعلا
يكون امرا ولهذا ينسب الي سوء الادب والحمق فكذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تامرون
مجازا اي تشيرون لان قولهم ارجه واخاه وارسل لم يكن علي سبيل الاستعلاء لانهم
ما كانوا مستعلين عليه فهو في قوة يشير بكذا وللقايل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر في
الامر الاستعلا كما اختاره اكثر الاصوليين ان المعرف هو الامر الذي يجب امتثاله ولا
يجب ذلك الا اذا كان الامر اعلي رتبة من المامور في نفس الامر **قوله** وهي القاعدة
المشهورة في استخراج الامر من المضارع وهي ان يحذف حرف المضارعة وتعامل اخره
معاملة المضارع المجزوم فان كان ما بعد حرف المضارعة متحركا نطق به علي ما هو
عليه نحو دحرج وان كان ساكنا زدت همزة وصل مضمومة ان كانت عين الفعل مضمومة
ومكسورة فيما سواه نحو اقتل اضرب اعلم واما اكرم ونحوه بفتح الهمزة امر فبنا علي الاصل
المرفوض فافهمه وحينئذ فلا يرد قم ودحرج وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص
صيغة افعل بل المراد به ما كان مشتقا علي طريقة افعل فيكون ذكر افعل في التعريف
علي سبيل التمثيل دون التقييد وفيه تامل **قوله** وفيه نظر وجه النظر انه اذا كان
المراد من الامر الامر بالصيغة وهو ما اخذ من المضارع فيرد الامر الغايب فانه امر
وليس مشتقا من المضارع بل هو صيغة علي حدة فينتقض التعريف به فلا يكون
جامعا ولذا قال بعضهم لا بد من زيادة قيد اخر وهو ما يقوم مقام افعل ليندرج الامر

من غير العربية وساير صيغ الامر قوله والاصوب ان يقال مراده الي اخره يعني
فيكون ذكر افعل للتمثيل وفيه نظر لان التعريف لا يقصد به التمثيل والمراد
لا يدفع الايراد والحاصل انه ليس مراده هذه الصيغة علي الخصوص بل المراد
من افعل ما دل علي طلب من فعل ساكن الاخر فيشمل صيغ ساير صيغ الامر قوله
خرج بهذا اي بقوله افعل اوجب عليك ان تفعل كذا او اطلب منك فعل كذا
فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل ممن هو دونه بالقول وليس بامر قال العلامة
النسفي وبه يظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول علي سبيل الاستعلا
لورود هذه الصيغ المذكورة عليه لصدق الحد عليها واجيب بانما يتوجه
هذا عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو
ممنوع والصيغ التي ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي اخبار عن الطلب لا انشا
قوله لكن كونه بمعني المقول اولي قال بعض الشراح المراد بالقول معناه المصدري
لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاذهان لان ذلك صيغة الامر لا الامر كما
صرح به صاحب المفتاح وصاحب الكشاف والامام الرازي ولهذا قال ابن
الحاجب الامر اقتضا فعل غير كف علي جهة الاستعلا واريد بالاقتضا ما يقوم
بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضا فالصيغة سميت به
مجازا لدلالتها عليه واحترز بغير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف ولا
تكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضا
وايضا اذا كان القول بمعني المقول يكون هذا التعريف مناسبا لمذهب
المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسي لزمهم ان يحدوا بالكلام اللفظي فقالوا
الامر عبارة عن قول القايل الي اخره اما مذهب اهل السنة فالامر في الحقيقة
هو المعني القايم في النفس فيكون قوله افعل عبارة عن الامر لا حقيقة الامر
ذكره صاحب البديع وابن الحاجب ويمكن ان يقال البحث الاصولي ليس في الكلام
النفسي وانما يبحث عنه المتكلم وقولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة قلنا

اوطلب منك فعل كذا

سلمناه من الحيثية التي ذكرتم فاما من حيثية ان الامر من قبيل الخاص وهو من
اقسام القران وهو عبارة عن النظم والمعني وبحث الاصول ليس الا فيه فبهذا الحيث
يليق بالفقها والاصوليين لانهم يثبتون الاحكام بنظم القران المتلو دون النفسي
قوله ولقايل ان يورد عليه الي اخره يمكن ان يجاب عن الاول بان احد الاصطلاحين
لا يقضي علي الاخر علي انه من الحقايق الاصطلاحية فلا يبعد تعريفه باعتبار
اصطلاح خاص وان لم يجز مثله في الحقايق اللغوية والعرفية وعن الثاني بان
التعريف علي قاعدة من يري من الاصوليين ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما
عداه فلا يرد عليه النقض بمثل ما ذكر مما هو مجاز عندهم فتامل لا يقال يرد علي الطرد
الصادر عن الساهي والنايم والمجنون ونحوه مع انه لا يسمي امرا لانا نقول التقييد
بعلاوة السبيل اخرج ذلك لانها قصد الطريقة والاعتبار المذكور وهو عد الامر
نفسه عاليا قوله قدم الامر لان ما يجب علي المكلف اولا قيل اول ما يجب علي المكلف
المعرفة وقيل النظر وقيل القصد والاول اصح وقيل لا خلاف في ان اول ما يجب
خطابا ومقصودا المعرفة واول واجب ادا او اشتغالا القصد الي النظر والتحقيق
ان اول واجب المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي هي الايمان لا مطلق المعرفة
والنظر والقصد مقدمتان لها لان النظر يتوقف علي القصد والمعرفة علي النظر
وقيل قدم الامر لان معظم التكاليف تثبت بالامر وقيل لان ما ثبت بالامر اشرف
لان الايمان والعبادات ثابتان به والشرف من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول
مرتبة ظهر لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن علي ما هو
المختار فيكون مقدما علي ساير التعلقات قوله بصيغة افعل حذف الشارح التنوين
من صيغة واضافها الي افعل وليس هذا طريقة المزج وكان الاولي ان يقول
بصيغة هي افعل محافظة علي بقاء التنوين قوله حتي لا يستفاد الوجوب الا من
هذه الصيغة في هذا الحصر نظر اذ الوجوب يستفاد من اخبار الشارع كما في قوله
تعالي كتب عليكم القصاص وقوله ولله علي الناس حج البيت وغيرهما عو احل الله

البيع وحرم الربا فهذه كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب ما قاله صدر
الشريعة في التوضيح اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر
الي الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع تعالي عن ذلك
والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد به المبالغة في وجود
المامور به عدل الي لفظ الاخبار مجازا انتهي فعلي هذا الحصر المذكور في عبارة
هذا الشارح انما هو بالنسبة الي حقيقة الامر والله اعلم وقال في التلويح المحكوم به
في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع
وحرم الربا فلا يخفي انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن
الانشا وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن
الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه **قوله** اعلم ان اللفظ
قد يكون مختصا بالمعني لا المعني به يعني يكون اللفظ مقصورا علي المعني بحيث
لا يتجاوزه الي معني اخر اما المعني فيتجاوز اللفظ الي لفظ اخر **قوله** كالمترادف
الترادف ان يكون معني اللفظين واحد كليث واسد [٢] وغضنفر وغير ذلك **قوله**
وقد يكون علي العكس اي بان يكون المعني مختصا باللفظ فيكون المعني مقصورا
علي اللفظ بحيث لا يتجاوزه الي لفظ اخر اما اللفظ فيتجاوز المعني الي معني اخر
قوله كالمشترك كالعين مثلا فان المراد من المعني نفس الذهب مثلا فانه مختص
بلفظ العين مثلا وهو غير مختص بالذهب بل يطلق عليه وعلي غيره كالناصرة
والينبوع وغير ذلك **قوله** وقد يكون الاختصاص من الجانبين اي يكون المعني
مختصا باللفظ واللفظ مختصا بالمعني فيكون كل منهما مقصورا ومقصورا عليه
كالالفاظ المتباينة مثل الانسان والفرس **قوله** ولما كان الاختصاص هنا اي
اختصاص لفظ الامر مع معناه من الجانبين لان الامر من الالفاظ التي اختصت
بمعانيها واختصت معانيها بها عندنا **قوله** لجانب المعني اي اختصاص المعني بالصيغة
وهو بدل التفصيل بدل كل **قوله** ولجانب اللفظ الصيغة بالمعني **قوله** قدم الاول

اي اختصاص المعني باللفظ لانه هو المقصود اي لان المقصود هنا بيان اختصاص
الوجوب بصيغة افعل **قوله** وفيه رد اي في قول المصنف لازمة رد قول من زعم
من الواقفية ممن قال بان الامر من الالفاظ التي اختصت معانيها بها دون ان
اختصت بمعانيها ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك
اللفظي وفي قوله يختص مراده بصيغة رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي
ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انه
كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل وليس الضمير في قوله وفيه رد راجع
الي الاول لانه لا يفي بالرد علي ما لا يخفي وانما يفي بالرد اذا عاد الي لازمة كما قررناه
لكن عوده الي لازمة خلاف الظاهر من حيث العربية وان صح من حيث المعني والظاهر
عوده الي الاول لكن لا يصح من جهة المعني فتنبه لذلك **قوله** في المتن حتي
لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي هذا نتيجة قوله يختص مراده
بصيغة وانما لم يذكر المصنف نتيجة اختصاص اللفظ بالمعني لانه ليس خلافا
معتدا به بخلاف الاول قيل في كلام المصنف نظر فانه اطلق القول في الفعل
وهو مخصوص واجيب بانه اي مهملة وهي في قوة الجزئية اقول وعلي هذا التقدير
لا يخلو ايضا كلامه عن تسامح لانه لا يعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق **قوله**
ولا مخصوصا به اي احره ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه
بيان لقوله فاقطعوا ايديهما وتيممه الي المرفقين فانه بيان لقوله تعالي فامسحوا
بوجوهكم وايديكم فالحاصل ان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا
وما كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وما ليس كذلك فهو محل النزاع **قوله** فمنهم
يطلق اي الامر علي الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الي الاشتراك اللفظي
كالعين وبعضهم الي الاشتراك المعنوي كالحيوان بين الانسان والفرس والانسان
بين افراده **قوله** لقوله تعالي وما امر فرعون برشيد وقوله تعالي وامرهم شوري
بينهم اي فعلهم وقوله تعالي وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل

[٢] فلفظ اسد مختص بالحيوان المفترس وهو ليس مختصا به بل هو مدلول للفظ ليث

وقوله تعالى اتعجبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا
يجوز بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى
الفعل تحقق الشي ولا اتصال بينهما بوجه ولئن سلم جوازه مجازا فالحمل على الحقيقة
اولى قوله وعندنا لا يطلق اي الامر على الفعل حقيقة بل انما يطلق حقيقة على القول
المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه وعلى الفعل مجازا اذ لو كان حقيقة في
الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاف له بالتفاهم فلا يرتكب
الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وابلغ
قوله تمسكوا اي القائلون بان الفعل موجب الى اخره والحاصل ان ههنا مقامين
احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعله عليه السلام
للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد ونحوه واحتجوا
على الفرع بقوله عليه السلام صلوا الحديث فان قيل اي حاجة الى الاحتجاج على
الفرع بعد اثبات الاصل فالجواب ان فيه تنبيها على انه مع ابتنائه على الاصل
وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل قوله بان النبي عليه السلام شغل عن اربع
صلوات يوم الخندق الحديث اخرجه الترمذي والنسائي من طريق ابي عبيدة
ابن عبد الله ابن مسعود عن ابيه وقال الترمذي ابو عبيدة لم يسمع من ابيه وعد
المشايخ الفوايت لخروجها عن وقتها المعتاد وفي الباب عن ابي سعيد حبسنا
يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشا الحديث اخرجه النسائي وابن
حبان قوله عن الوصال هو استدامة الامساك عن المفطرات الثلاث ليلا ونهارا
من غير ان يتخللها فطر قوله وهو ما روي انه عليه السلام الحديث متفق عليه من
حديث ابي عمر وابي هريرة وعايشة وانس وانفرد به البخاري من حديث ابي سعيد
قوله وهو ما روي انه كان يصلي باصحابه الحديث اخرجه ابو داود واحمد والحاكم
وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري قوله والا اي لو كان الفعل
موجبا لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجبا اذ لو كان موجبا لصار كانه

امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض باطل ونعم
ما قال الغزالي رضي الله عنه انه لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم
في البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله ولقايل ان يقول الى
اخره يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام
لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا واصل بهم يوما فيوما ثم يوما ثم راوا الهلال فقال لو
تاخر الهلال لزدتكم كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا وفي حديثه لو مدلنا الشهر
لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم فلو كان الوصال خصوصية له لما واصل
بهم بل كان يخبرهم بها كما اخبر وابغيرها كيف وقد روى احمد في مسنده من حديث
ليلى امراة بشير بن الخصاصية قالت اردت ان اصوم يومين مواصلة فمنعني بشير
وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك
النصارى وبه علم ان وصاله صلى الله عليه وسلم وان كان وصالا صورة لم يكن
وصالا في الحقيقة لوجود السقي والاطعام اما حقيقة او معنى بخلق ما ينشا
عنهما من شبع وري له وبه علم ايضا ان التعليل بهما انما هو للاعلام بان النهي
للاشفاق عليهم خاصة ولذلك قال لو واصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم
كما ان المعلوم ان الاختصاص في النزع المسبب عن وجود الاذى واما اختصاصه
باخبار جبريل عليه السلام فهو لخصوص هذه الواقعة قوله وايضا هذا الدليل
مشترك الالزام يعني كما يقال ان نهيه يدل على ان الفعل ليس بموجب يقال ان
متابعتهم له تدل على انهم فهموا من فعله الوجوب وفهمهم في ذلك حجة فيعمل به
ويجاب بانه لو دلت متابعتهم على فهمهم الوجوب لوجب كلما تابعوه فيه وهو باطل بالاجماع
وما لزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب الغاوه فهذا الاحتمال يجب
الغاوه قوله والوجوب استفيد من قوله الى اخره هذا جواب عن استدلالهم على الفرع
يعني وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بقوله صلوا لا بالفعل فالموجب هو القول
لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله

واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الي شيء اخر يوجب الامتثال به قوله
لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع الي اخره طريق ارباب المناظرة المنع ثم التسليم
اي يمنع قول الخصم ويرده ثم يسلمه ويدفع ما يرد عليه وهو اقوي في الرد وحاصل المنع
ان يقال لا نسلم ان المراد من الامر في الاية الفعل بل المراد به القول لان الرشد بمعني
الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل ولا صارف يصرف الامر عن
حقيقته وهي القول الي مجازه وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار انه ملكة
يصدر بها عن الانسان ما يوافق الشرع لا يمتنع اطلاقه علي القول كما لا يمتنع علي
الفعل فلا اختصاص له ايضا بقول ولا فعل والترجيح للحقيقة ولئن سلمنا ذلك
اي ان المراد من الامر فيها الفعل فاطلاق الامر علي الفعل مجاز بطريق اطلاق
اسم السبب علي المسبب لان الامر سبب وجود الفعل فالعلاقة السببية
وهي بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك وبهذا يخرج الجواب عن
الايات الاخر واعلم ان ما ذكره المصنف انما هو جواب عمن قال بالاشتراك بالاشتراك
اللفظي ولم يجب عمن قال بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان مشتركا
بينهما معني لما فهم منه عند الاطلاق القول عينا لان مسماه اعم ولا دلالة للعام
علي الخاص كما لا دلالة علي الحيوان علي الانسان واذا انتفي الاشتراك عن الامر
انتفي الايجاب عن الفعل لانه من لوازمه قوله الا ان الامر بمعني الفعل الي
اخره جواب عن سؤال مقدر بان يقال اذا كان الامر يطلق علي القول والفعل
فهل بين الامر بمعني القول وبينه بمعني الفعل فرق في اللفظ ايضا فاجاب
بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا اريد به الفعل يجمع علي امور لا غير
واذا اريد به القول يجمع علي اوامر علي غير واحد علي غير قياس كرهط واراهط
فاختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعني واحد يدل علي اختلاف المعنيين
وحينئذ لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا فيهما
او حقيقة في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الي الاول لان الاشتراك

خلاف الاصل ولا الي الثاني والثالث لانعقاد الاجماع علي خلافه فتعين الرابع وهو
المطلوب فان قيل التفرقة بين الجمعين دليل علي كون كل منهما حقيقة اذ المجاز لا يفاد
الحقيقة في الجمع قلنا لا نسلم ذلك الا يري ان اليد تجمع علي ايادي اذا اريد بها النعمة
وعلي الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما وحقيقة في الاخر قوله
لكنه غير مستقيم الي اخره مناقشة ظاهرة مسبوق بها قوله وموجبه لما فرغ
من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه
اعني صيغة افعل واعلم ان صيغة الامر ترد لمعان للوجوب والندب والاباحة
والتهديد والارشاد والاكرام والامتنان والاهانة والتسوية والتعجب والتكوين
والاحتقار والاخبار والتسخير والتعجيز والتمني والتاديب والدعاء الا انهم
اجمعوا علي ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الاربعة الاول وكان المصنف يري
التهديد ايضا من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه فذهب بعض الواقفية
الي انها مشتركة بين المعاني الاربعة بالاشتراك اللفظي ونقل ذلك عن الاشعري
في بعض الروايات وابن سريج وبعض الشيعة وذهب بعضهم الي انها مشتركة
بين الثلاثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقد يكون نظر المصنف
في ايراد الثلاثة دون التهديد الي هذا وذهب بعضهم الي انها مشتركة بين
الاولين فقط بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقال بعضهم لا ندري اهي حقيقة
في الوجوب او الندب او فيهما وعلي ما ذهب اليه هؤلاء لا حكم له اصلا بدون
القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق لانها مجملة
لازدحام المعاني وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب
وعند البعض في تعيينه وذهب جمهور العلماء الي انها حقيقة في احد الثلاثة
الاول من غير اشتراك ولا اجمال مجاز فيما عداه ثم اختلفوا في تعيينه فذهب
جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة الي انه الوجوب وذهب جماعة من الفقهاء
والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الي انه الندب وذهب بعض اصحاب مالك

الي انه الاباحة قوله فادني الترجيح [الندب] هذا فاسد لان الموضوع للشي محمول علي الكامل
منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه
والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب
قوله وذلك بالاباحة لاشك ان القايلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب
الفعل ايضا وحينيئذ يرد عليهم ما ورد علي القايلين بالندب من جعل النقصان
اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول قوله ولو لم يكن الامر موجبا للطلب وادليلا
اخر للعمل به لا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر
لان من كان غايبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حسب
ما اشتغل به من كان حاضرا ومشاهدة الحال لا توجد في حق من كان غايبا
فثبت ان موجبه الوجوب قوله موجبه الوجوب عندنا سوا كان الامر
واردا بعد المنع او قبله يعني للدلايل الاتية فانها لا تفرق بين الوارد بعد
الحظر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلايل انما تدل علي الامر المطلق واما الوارد
بعد الحظر فوروده قرينة علي ان المقصود دفع التحريم لانه المتبادر الي الفهم
وهو حاصل بالاباحة والوجوب زيادة لا بد له من دليل والجواب انه لا يجوز
ان يكون الورود بعد الحظر قرينة علي ان المقصود الاباحة والا لما صح ان يراد
من الامر بعد الحظر الوجوب لامتناع الجمع بين قرينة المجاز والمعني الحقيقي لكن
التالي باطل بدليل قوله تعالي فاذا انسلخ الاشهر الحرم الاية وغيره من النصوص
الواردة بعد الحظر الدالة علي الوجوب فالمقدم مثله قوله هذا راد بعض اصحاب
الشافعي اي من قال بالوجوب قبل الحظر والاباحة بعده واعلم ان من قال بان
موجب الامر التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن
قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم علي ان موجبه الوجوب بعده
ايضا وذهبت طايفة من اصحاب الشافعي الي ان موجبه الوجوب قبل الحظر
وبعده الاباحة كذا في التحقيق وفي بعض نسخ اصول الفقه ان الفعل ان كان

مباحا ثم ورد حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ما علق
الحظر به به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالي واذا حللتم فاصطادوا
لان الصيد كان حلالا علي الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالي
فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الي اصله وان كان
الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة فلا معلق بشرط او لا غاية فالامر
الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور في كتب الاصول
ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب
البعض الي التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع
في الحمل علي ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة فليتامل قوله كقوله تعالي
فاذا حللتم فاصطادوا وكقوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
الحنتم والمزفت والنقير فانتبذوا فيها ولان الحظر المتقدم قرينة دالة علي
ان المقصود دفع الحظر لانه المتبادر الي الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب
والندب زيادة لا بد لها من دليل قوله كقوله تعالي فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحايض والنفسا
بالصلاة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس والامر بالصلاة بعد زوال السكر
وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة
للقتل من الحراب او الردة او قطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد
ما كان الايذا محظورا وهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر لان
المقتضي للوجوب قايم وهو الصيغة الدالة علي الوجوب ولم يتفاوت صيغة
الامر قبل الحظر وبعده فلا يتفاوت حكمه وهو الوجوب فثبت ان الحظر المتقدم
لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الي الاباحة كما ان الايجاب المتقدم
لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الي الكراهة بالاتفاق وانما

فثبت الاباحة فيما ذكروا من النظاير بقراين غير الحظر المتقدم والكلام في المجرد
علي انها امثلة جزئية لا تثبت بمثلها القواعد الكلية قوله لانا ائتمنا بالترك
تحريف من الكاتب وصوابه ولكنا ائتمنا بالترك قوله فيعود الامر علي موضوعه
بالنقض وذلك لان الاصطياد واخوانه انما شرعت حقا للعبد فلو وجبت
لصادت حقا عليه وهي نقيض المشروع ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة
ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة علي الايجاب وان لم يتقدم حظر كيلا يصير
حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قوله وهو قوله تعالي ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
الي اخره اي ما منعك من السجود علي زيادة لا او ما دعاك الي ترك السجود مجازا لان
المانع من الشيء داع الي نقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم والانكار والاعتراض
وهو انما يتوجه علي تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان
يقول انك ما الزمتني السجود فان قيل هذا لا يدل الا علي كون الامر بالسجود للوجوب
ولا نزاع لاحد في استعمال الامر كذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا
به قلنا اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان تقول
اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل علي ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعي
اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ولقايل ان
يقول كون الامر هنا للوجوب انما عرف بقرينة الذم والكلام في الامر المطلق
فتامل قوله وقيل المراد بالنص قوله تعالي وما كان لمومن الي اخره هذا هو المناسب
للمقام والمعني ما صح للمومنين والمومنات اذا حكم الله ورسوله حكما ان يختاروا
من امرهما شيئا ويتمكنوا من امره بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرهما بدليل
وقوع الامر نكرة في سياق الشرط والضمير في لهم لمومن ومومنة جمع لعمومهما
بالوقوع في سياق النفي وغلب المذكر وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم واذا
انتفت الخيرة عن المامور تعين الوجوب قوله واستحقاق الوعيد لتاركه هذا
استدلال اخر علي المطلوب قوله لان تعليق الحكم بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنة

وبالوصف المخالفة مشعر بالعلية اي بعلية الوصف للحكم قوله فان قلت قوله
عن امره الي اخره تقريره ان الامر في الاية مطلق وهو لا يفيد الا كون امر واحد
للوجوب فلا يقتضي ان يكون مخالفة كل امر مامورا بالحذر بل المامور بالحذر
هو المخالف لامره الخاص وهو ما يذكر معه قرينة الوجوب فلا تدل الاية علي
ان جميع الاوامر للوجوب فلا يتم المطلوب اذ لا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب
قوله فانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه بان يقال فليحذر
الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء منه كان عاما الا ان
جواز الاستثناء معيار العموم قوله فان قلت هذا اي الدليل الذي ذكرتموه انما يتم علي
تقدير ان يكون الحذر واجبا وهو عين النزاع فيكون استدلالا بمحل النزاع فلا يفيد
المطلوب اذ للخصم ان يقول لا نسلم ان الامر بالحذر للوجوب لجواز ان يكون للاباحة
او الندب وتقرير الجواب انه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر
بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معني هيهنا للندب او الاباحة لان
استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب والاقرب ما قال الشارح
من ان المفهوم من الاية التهديد علي مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان
يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد قوله
لانهم اجمعوا علي ان الموضوع الي اخره وايضا فقد اجمع اهل العرف واللغة علي ان من
يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بصيغة افعل فيدل علي انه لطلب
الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم تزل العلماء يستدلون بصيغة الامر علي الوجوب
من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله لان الاجماع المذكور
لم ينعقد علي نفس المدعي وهو ان الامر للوجوب اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف
فيه وانما انعقد علي محل اخر وبدلالة ذلك ثبت المدعي لان الدلالة تحتمل عمل
الصريح اذا لم يوجد ما يخالفها والمراد بدلالة الاجماع هي كون الاجماع بحيث اذا لوحظ
محله من المجمع عليه دل علي المطلوب قوله وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع

له قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر فحينئذ يثبت به الالزام بطريق
الاقتضاء وصار معناه اوجبت عليك لاني امرتك به فتامل **قوله** كالماضي والحال
والاستقبال الي اخره مراده بالصيغة المختصة بالاستقبال نحو اضرب وبالحال
نحو يضرب وهذا بناء علي ان المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء حتي لو قال
كل مملوك املكه فكذا يتناول ما يملكه في الحال لا ما سيملكه هكذا في الجامع الصغير
قوله والايجاب اعظم مقاصد الفعل مراده قبل النقل من الوجود الي الوجوب
لان المراد بالايجاب بالشرع شغل الذمة بالواجب والفعل متراخ الي اختيار المكلف
قوله هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل مراده اثبات اللغة ابتداء من غير
تقدم وضع قاعدة كلية والا فلا شك في ثبوت القياس اللغوي لان القياس
ثلاثة شرعي ولغوي وعقلي والمراد باللغوي ان يضع الواضع قاعدة كلية
يندرج تحتها جزئيات كان يقول مثلا اسم الفاعل ما دل علي حدث وصاحبه
فانه يندرج تحته ضارب وشارب وحاجب وغيرها **قوله** وهو الامر فيه شي
لان هذا الدليل انما يقتضي اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر
والجواب ان المدعي ليس الا اختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت صيغة الامر
بملاحظة ما تقدم من ان الامر يدل علي الطلب والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب
قوله القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة يعني انما اثبتنا نفي كون
الامر مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالقياس علي اختصاص كل مقصد
من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد الفعل فيختص بعبارة علي
ان بعضهم جوز اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح منعه اذ اللغة انما يستفاد من
الواضع هكذا قالوا وفيه شي فان المدعي اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفي
استفادة من غيرها لان المدعي ان الامر مختص بالوجوب ونفي اشتراكه بين الثلث
حتي يستقيم قولهم ان المراد نفي كونه مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة فتدبر
ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ثبت اختصاص الصيغة بالايجاب ثبت نفي

الاشتراك بين الثلاثة بطريق اللزوم لان الاختصاص ينافي الاشتراك **قوله**
ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك اي استحقاق الوعيد لا يقال لو كان المامور
به معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركها لغة لانا لا نسلم انه لا يستحقه لغة
وانما لا يستحقه شرعا وهو غير مقيد سلمنا انه لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت
بدليل وجب فيما ورائها حمل كلامهم علي ظاهره **قوله** وقد يقال هذا استدلال
متعد
بطريقة اخري من جهة المعقول علي كون الامر للوجوب تقريرها ان امر فعل
مستعد لازمه ائتمر بمعني امتثل ووجود المتعدي بدون لازمه محال فيقتضي
القياس ان لا ينفك الايتمار عن الامر كما لا ينفك الاجتماع عن الجمع والانجراح عن الجرح
والانكسار عن الكسر لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد
بالكلية وهو باطل لان للعبد نوع اختيار نفيا للجبر واستحقاقا للثواب
بالاقدام علي الايتمار مختارا والعقاب بتركه كذلك فنقل الشارع الوجود الي
الوجوب تحاميا عن الجبر فبقي الوجوب المفضي الي الوجود في ذمة المكلف جبرا
من غير اختيار منه علي وجه لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا حتي يستحق
العقاب بتركه وهذا اولي من القول بتراخي وجود اللازم هنا الي زمان اختيار
المكلف تفاديا عن الجبر لما يلزم عليه من التناقض علي ما لا يخفي **قوله** والمراد
بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية هذا جواب سؤال بان يقال
قد قلتم ان الشارع نقل الوجود الي الوجوب فلم يكن الامر حقيقة في الوجوب
بالوضع بل حقيقة في الوجود بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة في الوجوب
فاجاب بان المراد الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة علي ثلاثة اقسام لغوية وشرعية
وعرفية **قوله** فان الخلاف في صيغة الامر لا في لفظ الامر بل الخلاف في حقيقة
الامر وانتم قد اقمتم الدليل علي لفظ الامر حيث قلتم ان امر متعد لازمه ائتمر فلا
يكون الدليل واردا علي المدعي اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن
الحكيم يصدق عليه انه امر به فعلي هذا يكون الدليل واردا علي المدعي لكن

للواقفية ان يقولوا الا نسلّم صدق ذلك بل يتوقف حتي ياتي البيان فان ظهر
ان المراد منه الوجوب يقال امرني او الندب يقال ندبني او التهديد يقال
هدّدني وعلي هذا فقس قوله لا يخلوا امّا ان يراد به اللّازم الحقيقي اي الّذي
ينتفي الملزوم بانتفائه او اللّازم اللّغوي وهو الّذي في مقابلة المتعدي لا سبيل
الي الاوّل لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار في حق الكفّار فانّه متحقق في حقهم
بدون الايتمار منهم ولهذا صحّ ان يقال امرته فلم يأتمر ولا يصحّ كسرته فلم
ينكسر ولا الي الثّاني لانّه متعد اذ يقال ائتمر زيد عمروا واجيب عن الشق
الاوّل بانّ الائتمار لازم للامر في الاصل لما ذكرنا من ان المقصود منه حصول
الفعل كما ان الغرض من الكسر الانكسار الا انه لو بقي ذلك لسقط الاختيار من
المامور فنقله الشارع من الوجود الي الوجوب وعن الثاني بانا لا ننكر انه متعد الي
مفعول واحد ولكن ما هو متعد الي مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الي
ما هو متعد الي مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه
والامر متعدّ الي مفعولين احدهما بنفسه والاخر بنفسه وبالبا يقال امرته
الخير وامرته بكذا وفيه بحث امّا اولا فلان قوله المقصود من الامر حصول
الفعل ممنوع خصوصا علي مذهبنا علي ما تقرّر من انّ الامر لا يتوقف علي الفعل
من المامور فيجوز ان لا يكون مرادا ولا يحصل الايتمار ارادة ولا يكون المقصود
الحصول بل يكون المقصود الابتلاء والاختبار وامّا ثانيا فلان قوله قد يكون
لازما بالنسبة الي ما هو متعد الي اثنين غير مفيد للمطلوب لانه لا يدل علي
ان الامر للوجوب اذ كون الامر متعدّيا الي واحد وغير متعد الي اثنين لا اساس
له بالدّعوي ولا يفيد شيئا قوله شرع في وجه ذلك الاطلاق يعني هل هو
بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف ليس في صيغة الامر لان فخر
الاسلام اثبت كونها حقيقة في الوجوب مجازا فيما عداه بل الخلاف في انّ
اطلاق لفظ الامر علي الصّيغة المستعملة في الاباحة والنّدب حقيقة

ام مجاز فتنبّه لذلك قوله واذا اريد به الاباحة او النّدب فقيل انه حقيقة
قال ابو اليسر وصاحب الميزان ان الاجماع علي انّه مجاز اذا اريد به الاباحة
لكن الشيخ رحمه الله جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام وسنوضّح توجيه ما اختاره
والخلاف فيما اذا اريد به النّدب انّه حقيقة فيه ام مجاز فذهب اصحابنا وجمهور
عامة الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الائمّة وصدر الاسلام الي انه
مجاز فيه وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر الاسلام وجمهور المحدّثين الي انّه
حقيقة فيه قوله يعني لازم الاباحة الاولي ان يقول لانّ المقام مقام التعليل
قوله غيرين اي الوجوب قسما والنّدب والاباحة قسما فلذا اتي بلفظ المثني وكذا
الضّمير في لازمهما وفيهما راجع الي الوجوب والندب والاباحة بالاعتبار
الّذي ذكرناه قوله يكون مجازا الاصحّ ما اختاره فخر الاسلام من انّه حقيقة لانا
وان سلمنا انّ الاباحة مباينة للوجوب باعتبار انّها جواز الفعل والترك وانّ
الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا ان معني قولنا ان الامر للاباحة
هو ان الامر يدل علي جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل علي
كلّ جزئية وهما جواز الفعل والترك لانّ الامر لا دلالة له علي جواز الترك حينئذ
بل انّما يثبت جواز الترك بناءً علي الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الّذي يثبت
بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاقه علي كلّ منهما من باب اطلاق لفظ الكلّ علي الجزء
وهو ليس بمجاز بل حقيقة قاصرة لانّ المجاز هو اللّفظ المستعمل في غير ما وضع له
والجزء ليس بغير كما انّه ليس بعين وسياتي باقي الكلام علي ذلك قوله فان قلت
كيف اختار فخر الاسلام الي اخره الاعتراض علي فخر الاسلام في شيئين الاول انه اثبت
الجزئية وهما ليس كذلك والثاني انّه قال انّه حقيقة فيهما وليس كذلك بل مجاز
فيهما لانّه اذا انتفت الجزئية انتفي كونه فيهما حقيقة لانّه انّما اثبت الحقيقة
علي تقدير الجزئية ثمّ المعترض يقول وعلي تقدير الجزئية ليس الامر حقيقة فيهما
ايضا والجواب مذكور في الشرح قوله وهو جواز الفعل الّذي هو بمنزلة الجنس لهما

وللوجوب ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل
للندب ومساواة الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به
في الاخرة فهو الحرام وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الي هذه الاقسام فعدم المعاقبة
علي الفعل عبارة عن جواز الفعل وهو جزء داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون
جزء المفهوم الوجوب **قوله** من قبيل استعمال الكل في الجزء فيه نظر لان استعمال
الكل في الجزء من باب المجاز علي ما تقرر في محله فيكون اطلاق الامر علي الاباحة
والندب مجازا فلا بد لكلام الشارح من تتمة بعد قوله من قبيل استعمال الكل في
الجزء كما ذكره بعض الشراح وهي ويكون معني استعمال الصيغة في الاباحة والندب
هو استعمالها في جزئيتهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز
الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بالقرينة
وهذا مبني علي مرادين احدهما ان المراد بجواز الفعل وهو عدم الحرج فيه وكونه
ماذونا فيه بناء علي ان الوجوب عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة
عدمهما وان الماذون فيه جنس للواجب والمندوب والمباح والمناقشة في
امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا تري انهم يقولون الامر حقيقة في الوجوب
وليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه
لطلب القيام علي سبيل اللزوم والمنع عن الترك وص الثاني ان المراد من استعمال الامر في
الندب والاباحة ان يستعمل علي نحو ما مر جوابه من استعمال الاسد في الانسان
الشجاع واراد ته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ
الاسد يدل علي ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل
والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من جواز
افراد الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة
كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة **قوله** كما اذا قلنا رمي
حيوان وطار حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان

بقرينة الرمي والثاني في الطير بقرينة الطيران **قوله** اراد فخر الاسلام من غير
الموضوع له اي في تعريفه المجاز المعني الخارجي الي اخره هذا جواب قول السائل وعلي
تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه

فينبغي ان يكون مجازا وتقرير ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء علي انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له صح

ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود
الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له
اي في معني خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فهو حقيقة
والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة
الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما **قوله** بناء علي عدم اطلاق الغير علي
الجزء قد عرفت وجه البناء علي ذلك **قوله** علي ما عرف من تفسير الغير هو متعلق بعدم
الاطلاق وقد فسروا الغيرية في علم الاصول بكون الموجودين بحيث يتصور وجود
احدهما مع عدم الاخر اي يمكن انفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب الحيز فان قلت
فعلي هذا يكون الجزء مغايرا للكل للقطع بوجوده بدون الكل وحينئذ فلا يتم
المطلوب قلت الجزء من حيث هو جزء للكل لا يوجد بدون الكل فلا يكون الجزء
مغايرا له وبقية الكلام علي ذلك في علم الكلام فليطالع **قوله** وهذا بحث دقيق
الاشارة الي ان المراد بالغير المعني الخارجي بناء الي اخره والذي مر من التحقيق
اثبات ان الندب والاباحة جزان من الوجوب لان هذا البحث متفرع علي ثبوت
جزئيتهما فلا يتم الا به فتنبه له **قوله** وبه سقط نظر بعض الشارحين الي اخره
اي بما مر من التحقيق وبالتتمة التي ذكرناها سقط ذلك والمراد ببعض الشارحين
هو الشيخ اكمل الدين **قوله** وان لم يوجب هل يحتمله اولا اي وان لم يحتمل هل
يوجبه بصفة او شرط ام لا فهذه اربعة مذاهب سياتي ذكرها في الشرح والثلاثة
الاخيرة توخذ من اشارة المتن كما يوخذ الاول وهو مذهب عامة اصحابنا من
عبارته وهو سلب الايجاب المطلق والاحتمال المطلق واما الثاني فيوخذ من
اشارة السلب الاول وهو الايجاب المطلق واما الثالث فمن اشارة السلب الثاني

وهو الاحتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل المنفي بالتسوية المذكورة
قوله قال بعض اصحاب الشافعي الى اخره يحكي هذا عن المزني من اصحاب الشافعي
وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرايني من الشافعية وعبد القاهر البغدادي من المحدثين
وبه قال مالك قوله لان الاقرع بن حابس الى اخره اخرج احمد وابو داود والنسائي
وابن ماجة والدارقطني والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع ابن حابس فقال افي كل
عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فما زاد فتطوع
وروى مسلم من حديث ابي هريرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها
الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام فسكت حتى قالها ثلاثا
فقال لو قلت نعم لوجب الحديث وجه الاستدلال به ان الامر لو لم يكن يقتضي
التكرار لما كان السؤال ممن هو من اهل اللسان وجه ولخطاه رسول الله عليه السلام
لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه
من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار
بل انما سال لاعتباره الحج بساير العبادات من الصوم والصلاة والزكاة حيث
تكررت بتكرر الاوقات وحينئذ اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا
بالزمان والمكان واحدهما متكرر دون الاخر قوله وقال الشافعي وبعض اصحابه
وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند
النية وهذا هو المذهب الثالث قوله لان اضرب مختصر من قولك اطلب منك ضربا
الى اخره فيه نظر سيجي بيانه قوله والنكرة في الاثبات تخص لانها تدل على فرد
ولم تقترن بها ما يوجب العموم وقد يفيد العموم نحو تمرة خير من جرادة ورجل خير
من امراة فهذا الاصل اكثري قوله لكنها تحتمل العموم الى اخره ولا تناقض بان
العموم غير التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد والثاني عبارة عن الاتيان
بشي واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار الا انهم يتلازمان

هنا لان عامة اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار ولذا اقتصر في تحرير المبحث
على ذكر التكرار قوله يحمل عليه اي على العموم بقرينة يقترن بها الى اخره قلنا الكلام
في المجردة عن القرينة لا في المصحوب بها اذ عندها يكون محل وفاق قوله قال بعض
اصحاب الشافعي اي وبعض اصحابنا وهذا هو المذهب الرابع قوله لقوله عليه السلام
الوضوء من كل دم سايل رواه ابن عدي من حديث زيد بن ثابت والدارقطني من
حديث تميم الداري وهذا استدلال بما لا يقول به الشافعي لانه لا يقول بوجوب
الوضوء من الدم فلا يفيد لانه في مقام الاستدلال وانما يفيد على قول بعض
اصحابنا لكنه لم نذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن دليلا اورده بطريق الالزام
علينا فهو دليل الزامي فان الخصم يستدل بادلة سواء كانت لاثبات مذهبه
او لالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب ان التكرار في امثال ذلك انما لزم من
تجدد الاسباب المفضية الى تجدد المسببات لا من مطلق الامر المطلق ولا من
المعلق بالشرط ولا من المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرر الشرط تكرر المشروط لان
بمعنى صح
وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط خلاف وجود السبب الذي في العلة فانه
يقتضي وجود مسببه فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف
مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة
سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك
فان قلت قد وافق اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند الاطلاق لا يحتمل التكرار
فكيف ساغ لهم القول باقتضاء التكرار عند التقييد بوصف او شرط والتعليق لا يوثر
في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلت نعم لكن ذلك قد يصرف اللفظ عن اقتضائه الا
يري الى صيغ الطلاق والعتاق كيف يوجب الوقوع في الحال عند الاطلاق واذا كان
علقت بالشرط تاخر الحكم الى زمان وجوده قوله لكنه يقع جواب دخل تقديره لو
مفهوم الامر فردا لا يحتمل العدد لما صحت نية الثلاث في قول الرجل لامراته
طلقي نفسك لانها عدد بلا شبهة مع انها صحت بالاتفاق فاجاب بانه وان كان

فرداً لكنه يقع على اقلّ جنسه الذي عبّر به عنه وهو ادنى ما يعدّ به ممتثلا لانّه
المتيقن ويحتمل كلّ جنسه بدليله وهو النيّة باعتبار وحدة الجنسية لا باعتبار
ان له افرادا في الذهن والخارج الا يرى انّ الطلاق جنس مثلا من اجناس التصرفات
يصح وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد في الخارج فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه
الذهني ولا يقدح في ذلك كونه ذا افراد في الخارج كما مرّ في خصوصي الجنس والنوع
والحاصل ان كثرة الاجزا والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية **قوله** حتى اذا قال
الزوج لامراته طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي او انا منك طالق كان الحكم انّه
اي الامر بالطلاق يقع على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الواحدة الحقيقة
قوله فيقع الثلاث لانها الوحدة الاعتباريه والحقيقة الجنسيه الذهنيه ولو
اوقعت واحدة يقع واحدة ولو نوى واحدة واوقعت ثلاثا لم يقع شي عنده وعندهما
يقع واحدة **قوله** فانت قبل ذكر العدد لا يقع شي ولو مات الزوج قبل ذكر العدد فهي
واحدة لاتصال المحل بالصيغة وعدم ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام المحلّ قبل ذكر
المغيّر من محلّ قابل له كذا في النهاية **قوله** والاصل انّ موجب اللفظ الى اخره ودلّت
لانّ الاحتمال هو التجويز العقلي والموجب هو المعنى الوصفي الثابت اللفظ **قوله**
ولقائل ان يقول الى اخره هكذا اورده بعض الشراح الى اخره واجيب عنه بانّ
موجب الامر واحد اقتضائي لا يقبل التوكيد كما لا يقبل التعليل على انّ موجب
العدد نطقي لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف ليكون توكيدا لفظيا وليس هو من
الفاظ التوكيد المعنوي في شيّ ليكون توكيدا معنويا فاذا انتفى التقرير والتوكيد
تعيّن التاسيس والتغيير ويمكن ان يقال ايضا موجبه الواحد الغير المذكور
لانّ الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره تغيير الحكمه فلذا اضيف
الوقوع اليه لا الى الصيغة هذا وفي اطلاق العدد على الواحد شي لانّ الواحد
ليس بعدد على الصحيح مع انّ الشارح رحمه الله يذكر قريبا انّ العدد مركب من
الوحدات وبين الفرد والعدد تناف فتامّل **قوله** الا ان تكون المراة امة استثنا

من قوله لا تعمل نية الثنتين **قوله** لانهما جنس طلاقها جواب سؤال بان يقال ينبغي
ان لا تصح نية الثنتين في الامة كما لا تصح في الحرة لانه عدد لفظ الفعل فرد فلا يحتمله
فاجاب بانّ الثنتين جنس طلاقها وحينئذ تعمل نية الثنتين لانه فرد اعتباري
كالثلاث في الحرة **قوله** الا ان في المراة يقتصر على المجلس وفي الاجنبي لا يقتصر وذلك
لان قوله طلّقي نفسك في معنى تخيير لزوجته في امر الطلاق وخيار المخيرة نفسها
مقيد بالمجلس باثار الصحابة وكذا هذا بخلاف قوله لاجنبي طلّق امراتي لانه توكيل
والتوكيل استعانة فلا يقتصر على المجلس **قوله** واما قوله طلقي فامر له اثر في ايجاد
المامور به وهو الطلاق ولقائل ان يقول تخلف المامور به عن الامر جائز عندنا لانّ
بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا لعدم الارادة على ما عرف في محله وحينئذ فلا
نسلم انّ الامر يؤثر في ايجاد المامور به دائما فتامّل **قوله** فصار الطلاق مذكورا حكما
فصح التعميم فيه لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه
النية لاحتماله وتلغوا في الخبر لا قتضائه **قوله** لانّ صيغة الامر مختصرة من طلب
الفعل بالمصدر قيل في هذه العبارة نظر من وجهين الاول ان المطلوب ليس هو
الفعل الاصطلاحي ضرورة فيلزم طلب المصدر بالمصدر لانها قولها طلقي مختصر
من اطلب التطليق والمراد من الفعل المامور به هو التطليق فيكون معناه طلب
التطليق بالتطليق والثاني ان قولهم مختصرة من طلب الفعل لا يخلوا اما ان يراد به اختصار
الواضع عند الوضع او غيره فان اريد الاول فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون وضعه من
غير ان يخطر بباله الاختصار او عدمه وهو الظاهر في الاوضاع وان اريد الثاني يلزم
ان لا يكون هي الصيغة الموضوعة وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من
الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر اي بلفظه فيكون المعنى طلب مفهوم التطليق
بلفظه وعن الثاني انّ المعنى وضعت وضعا مختصرا او معناه ان طلب الفعل من
الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة فالمختصرة صيغة الامر كافعل والمطولة
صيغة الامر كاطلب منك فعل كذا والمختصر والمطول في افادة اصل المعنى سيان

الخبر م

لا لغالة والا لما كان المختصر مختصرا لذلك المطول اذ الاختصار تقليل الحروف مع
تادية المعنى بكماله والا كان اقتصارا لا اختصارا **قوله** وبين الفرد والعدد تناف
قيل لكل عدد مركب من الافراد فلو كان منافيا لما وقع جزءا لان الشيء لا يتركب مع
منافيه والجواب ان كون الفرد جزءا انما هو بحسب المفهوم والتنافي بحسب ما صدق
عليه وايضا الشيء انما لا يتركب من منافيه اذا كان المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كان عرضيا
فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليس بذاتية بل لكون الواحد مكيالا لها
والمكيالية عرضية على ما عرف **قوله** لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب وكل
ما ليس بمركب لا يصدق على شيء من العدد فالفرد لا يصدق على شيء من العدد واذا
ثبت ان معنى المطول فرد لا يصدق على شيء من العدد يثبت ان معنى المختصر وهو
لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شيء من العدد لا يحتمل العدد والتكرار وهو
المطلوب وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فتدبر **قوله** ولقائل ان يقول
الى اخره هكذا ذكر هذا الاشكال بعض الشراح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان
هذا الترديد ليس بحاصر لا خلاء له من المحتملات بما جعل سند المنع وهو المراد وعدم
اشعار الواضع بالوحدة حالة الوضع اشعارا يكون به الوحدة جزءا من الموضوع
له لا يستلزم عدم الوحدة وانها ملحوظة له فيه لا على جهة كونها جزءا له لان
معنى التوحد مراعى وملحوظ في وضع الفاظ المعاني الوحدان وان لم يعتبر جزءا
مما وضعت له الفاظ الوحدان والا لما كانت الوحدان وحدانا ولما صح وصفها
بها على ان ليس الكلام فيما كالانسان لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محل الوفاق
على ما مر وانما الكلام في المجرد وبهذا يندفع قول القائل لا نسلم ان الفرد لا يقع على
العدد فان الفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد
لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت ايضا انه واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا يعني
باحتمال العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انه
اذا قرن بشيء من ذلك خرج عن محل الخلاف وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب **قوله**

ولكن لا نسلم ان ذلك اي كون المصدر فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال العدد **قوله**
هذا جواب سؤال الى اخره ويحتمل ايضا ان يكون جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل
وهي قوله ومعنى التوحد مراعى فقيل لو كان مراعى وانه لا يحتمل التكرار لكان الواجب
ان لا يتكرر شيء من الاوامر والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى
التوحد مراعى فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر **قوله** والوصف الذي
هو علة ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجود
المامور به اذ ليس في لفظ الامر اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات اولى من
بعض وهو باطل بالاجماع **قوله** فلا يكون مما نحن فيه والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب
ووجوب الادا في كونهما ثابتين بالاسباب وليس كذلك عندنا **قوله** قلنا التكرار
في وجوب الادا لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب فحينئذ يكون تكرار وجوب
الادا ضرورة تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر لان وجوب الادا لا يضاف الى السبب
عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الاوامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد بالاسباب العلل لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق السبب على العلة
وتكرار العلة يستلزم تكرر المعلول والحاصل ان الحكم متفق عليه والطريق مختلف
فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما علق به من سبب هو علة او في
معناها ولا يرد علتان مستقلتان على معلول واحد دفعة لاستحالته بالضرورة
فقال المخالف قد ثبت التكرار بالاوامر بناء على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب ووجوب
الادا وثبوتهما بشيء واحد وقلنا بل ثبت بالاسباب لا بالاوامر بناء على ثبوت التفرقة
بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الاخر **قوله** فان قلت هذا يشكل الى اخره حاصل
السؤال ما الفرق بين ما جعله الشارع علة للحكم وبين ما جعله العبد علة له
حيث يتكرر الحكم في الاول بتكرره دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ولعبده انت حر لسواده لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولا يقع
العتق على غير ذلك العبد ممن يملكه من العبيد السود ولو قال الشارع افعلوا كذا ان كان

كذا او فعلوا كذا لكذا تكررّ المامور به ما تكررّ ذلك الشيء ومحصل الجواب هو كون
الشارع شارعًا والعبد عبدًا مكلّفا لانّ هذا من باب التشريع وهو للشارع دون
العبد المكلّف **قوله** وعند الشافعي الي اخره هذا مما يلحق بتفريع قوله حتى اذا
قال لها طلقي نفسك تتميما للتفريع واظهارا لثمرة الخلاف ولكن كان من حقه
ان لا يفصل بينهما وان كان فيه ايلاء العلّة للمعلول **قوله** وان لم ينوا ونوى
واحدة فلها ان تطلق واحدة ولو اوقعت الثنتين لا يقع عنده الا واحدة عملا
بما تقدم له من الدليل لانّ المحتمل لا يثبت الا بالنيّة **قوله** وكذا عند من قال بموجب
التكرار قلت وكذا عند المفصل ان علقه بشرط او قيّده بوصف وحاصله ان التكرار
لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال الامام
الرّازي وهذا هو الحقّ عندي وعند هذا يظهر ان لا مخالفة بين هذا المذهب
وبين ظاهر المذهب من انّه لا يفيد التكرار لانّ من قال بالتكرار عني انه يفيده
قياسًا ومن نفاه عني به انّ اللّفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين **قوله** لكن
اذا لم ينو فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقا امّا اذا
نوى واحدة وثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانّه وان اوجب التكرار
عندهم الا انّه قد يمتنع عنه بالدّليل والنيّة دليل هكذا ذكره بعض الشرّاح وهو
مفهوم عبارة الشارح لكن المنقول عنهم في بعض الشروح انّه يقع ما اوقعته المراة
نواه الزّوج او لم ينوه لانّ موجب اللّفظ يقتضي على عزيمة اللافظ **قوله** في المتن
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اعلم انّ هذا التركيب ظاهره
غير مستقيم يحتاج الى تاويل بيان ذلك انّ الضمير المستتر في قوله لا يحتمل
العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو مقتضي ظاهر الكلام وحينئذ لم يبق
له تعلّق بالمقصود وهو نفي القطع في المرّة الثانية لانّ ذاك مستفاد من عدم
دلالة المصدر على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل على العدد على ان لا نسلم
ان كلّ اسم الفاعل يدل على المصدر فان اسم الفاعل اذا جعل علما كحارث وقاسم

لا يدل على المصدر وتاويله وكذا اي وكالامر اسم الفاعل الّذي دلّ على مصدره
ولم يحتمل مصدره العدد فاللّام عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل مصدره
راجع الى وبه يحصل الرّبط ويصحّ الكلام والحاصل ان المصدر الّذي يدل عليه اسم الفاعل
ولا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الّذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل
كالسّارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد
الحقيقي بالمجموع فالجواب ان المراد بوحدة المصدر بالنّسبة الى كلّ فرد فرد من
افراد السّارق **قوله** لقوله عليه السّلام من سرق فاقطعوه الحديث اخرجه ابو داود
والدّارقطني من حديث جابر واخرجه الدّارقطني ايضا من حديث ابي هريرة
واخرجه النسائي والطبراني والحاكم من حديث الحارث بن حاطب **قوله** وصيغة
الجمع الى اخره يعني في جمع الايدي على اليمين ابطال صيغة الجمع لانّ لهما يمينين
للسارق يمين وللسارقة يمين لا ايمان واطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز والاصل
في الاطلاق الحقيقة **قوله** وذلك يجري الى اخره الظاهر ان الاشارة راجعة الى
ابطال اطلاق الايدي فقط فهو من تتمة الالزام **قوله** حتى لا يراد باية السرقة
وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الا سرقة واحدة لانّ المصدر
الّذي دلّ عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد يعني السّارق والسّارقة الّذي
سرق والّتي سرقت سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الّذي
هو مجموع السّرقات والّا لتوقّف قطع السّارق على اخر الحياة اذ لا يتحقق جميع
سرقاته الا في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع **قوله** وهي اليمين بالسنّة قولًا وفعلا
امّا كون اليمين تعيّنت بالسنّة قولًا فلما اخرجه الجماعة الا ابن ماجة عن عائشة
رضي الله عنها في شان المخزوميّة وفيه فامر النبي عليه السّلام بقطع يدها وامّا تعيّنها
بالسنّة فعلا فعلا فرواه الدّارقطني من حديث صفوان بن امية رضي الله عنه
وفيه انّ النبي عليه السّلام قطع يمين السّارق من الزّند **قوله** فلم تبق اليسرى مرادة
من الاية والرّجل اليسرى انما صارت محلا في المرّة الثانية بالاجماع والسنّة فظهر

انّ السّارق لا يولّي علي اطرافه الاربعة ولكن يحبس حتّي يحدث توبة قوله ولم
يتكرّر القطع جواب سؤال بان يقال يلزم علي قولكم قوله تعالي الزانية والزاني
حيث يتكرّر الجلد بتكرّر الزّنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدلّ
علي العدد فلتكن السرقة كذلك وتقرير الجواب انّه قد ثبت في قواعد الشرع
ان بناء الحكم علي المشتق دليل علي ان ماخذ الاشتقاق علّة لذلك الحكم فالزنا علة
والجلد حكمه يتكرّر بتكرّره لانّ محلّ استيفائه وهو البدن قائم في المرة الثانية
والثالثة بخلاف اية السرقة فانّها وان دلّت علي عليّة السرقة ولكن حكمها
قطع اليمين لما بيّنا انّ المراد بالايدي الأيمان فلم يتكرّر ذلك عند تكرّر سببه
لانتفاء محلّه وهو اليمين قوله والجواب عن الشافعي الي اخره الشافعي الزمنا بشيئين
الاوّل ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري مجري
النّسخ والشارح اجاب عن الاوّل ثم عن الثاني علي طريقة اللّف والنشر المرتب
ولم يجب عن الحديث الّذي استدلّ به الخصم وتقرير الجواب عنه ان الحديث
الّذي ذكره معارض بما رواه ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر كان عليّ رضي
الله عنه لا يزيد علي ان يقطع للسارق يدا ورجلا فاذا اتي به بعد قال لا ني
لا ستحي ان ادعه لا يتطهر للصّلاة ولكن احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب
الي ابن عباس يساله فكتب مثل قول علي رضي الله عنه ومن طريق سماك عن
بعض اصحابه انّ عمر رضي الله عنه استشارهم في سارق فاجمعوا علي مثل قول علي
وقد حاج عليٌّ علي بقيّة الصحابة رضي الله عنهم في ذلك فحجّهم والموقوف في مثله
كالمرفوع لانّه ممّا لا يهتدي اليه الرايّ وقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد
المطلق بها علي انّ النصّ لو كان باقيا علي عمومه لتعيّن قطع اليد اليسري في
المرّة الثانية دون الرّجل لانّه مع بقاء النصّ لا يجوز العدول الي غيره وهو
خلاف الاجماع والتمسّك بالالزام في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في
مقام المنع علي انا لا نسلم ان في حمل الايدي علي يمين السارق والسارقة ابطال

صيغة الجمع كيف وهو جار علي ما عرف من القاعدة اللّغوية وهي ان تثنية الاثنين
من اثنين وهما جزآن منهما تكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالي فقد صغت قلوبكما
فان كلّا من اليد والقلب جزء ممّن اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيما وضعت
له فتكون حقيقة لا مجازا كما ظنّ قوله تقييد المطلق بنسخ هذا معني قول الخصم
وذلك يجري مجري النّسخ قوله وهو بالقسمة الاوّلية نوعان انّما قيد بالاوّلية
لما سيأتي من انّ الاداء تنقسم الي انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية واعلم
انّ حكم الامر هو الوجوب وهو لا يتنوّع الي نوعين او الانواع بل المتنوع اليهما هو الفعل
لكن لما كان الفعل متعلّق الوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه
الفعل مجازا فقيل حكم الامر نوعان او علي حذف مضاف اي متعلّق حكم الامر وهو
الفعل الواجب قوله اي اخراجه من العدم الي الوجود لانّ التسليم في الافعال والاعراض
ايجادها والاتيان بها لانّ العبادات حق الله تعالي والعبد يسلّمها ويؤدّيها
بايجاده اياها علي الوجه المعتبر لانّ تسليم كلّ شيء بحسبه مع انّ للافعال الشرعية
حكم الجواهر باتفاقهم ولهذا يوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الفسخ والاقالة
فيجري فيها التسليم جريه في الاعيان فلا مجاز في التعريف ولئن كان مجازا فهو في
التعريف دون التحديد مع انّه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جائز مطلقا
علي الصّحيح قوله خرج القضاء لانّه مثل الواجب اذ المراد بنفس الواجب ما ثبت
بالامر ابتداء وبمثله ما ثبت عوضا عن الغائب فيكون القضاء تسليم مثل الواجب به
قوله في المتن بالامر الي اخره اورد اسلام الصّبي العاقل واداء الصّوم في السّفر
وتسليم الثمن قبل طلب البائع والدّين المؤجّل قبل حلول الاجل من حيث ان كلّا منها
اداء وليس تسليم نفس الواجب بالامر بل بالسّبب واجيب بان المراد تعريف الاداء
الّذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقا قوله فان قلت تسليم نفس الافعال الي اخره
هذا السّؤال والجواب مستغني عنهما بما تقدّم من قوله اي اخراجه من العدم الي
الوجود اذ تسليم كلّ شيء بما يناسبه وانما كان محلّهما لو لم يذكر تفسير التسليم قبل

فان قلت تسليم نفس العين كيف يتصور الى آخره هذا السؤال مستدرك ايضا بحسب الظاهر لانه ذكر قريبًا ان المراد من عين الواجب افعال الجوارح لا ما في الذمة وهو نفس الوجوب وانه سقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب الى آخره اذ هذا السؤال هو ذاك القيل الساقط بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشاغل للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشف وعبارته فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضي بامثالها لا باعيانها قلت لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلاة الذي يحصل به فراغ الذمة مثلاً وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر انتهى لكن صاحب الكشف اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما يغني عنه قوله زاد صاحب المنتخب قيدا آخر الى آخره اعلم ان ما قاله المصنف من حد الاداء اختيار فخر الاسلام وعبارته الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وقال شمس الائمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه قيل والتعريفان متقاربان لان النفس هي العين والواجب مستلزم لسببه لان الواجب لا يكون واجبًا الا بسببه والتسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع واقول بينهما فرق كثير لان المراد بنفس الواجب في عبارة فخر الاسلام افعال الجوارح لا ما في الذمة وبعين الواجب في عبارة شمس الائمة نفس الوجوب الشاغل للذمة لانه هو الثابت بالسبب وحينئذ يرد سؤال صاحب الكشف المتقدم ذكره على تعريف شمس الائمة قوله لا احتياج الى هذا القيد الى آخره مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع قوله لان الامر ورد به اي بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو في تسليم اعيانها الى اربابها قوله اولا نعني

التسليم الى آخره حاصله ان التسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع لان ماخذ التسليم وهو السلامة لا تحصل بدونه وما لم يتحقق ماخذ الاشتقاق لا يتحقق المشتق قوله كالزكاة وكالكفارات وكالمنذورات المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر والعشر يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختصان بالموقت من العبادات بل هما من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت خلافا للشافعي قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الخ اعلم ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب الجازم كما هو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان او راجحًا على الترك او مساويا له ليدخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح وعلى القول بانه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح كما هو مذهب الجمهور فلا يمكن ان يعتبر تعريف المصنف عاما بالنسبة الى كل من الاقوال ويحمل الواجب على الثابت بالامر فيتناول الجميع فان قلت في حمل الواجب على الثابت نقض لطرد التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال فانه لا يسمى اداء مع صدق التعريف اذن عليه قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة لان الكل موجب الامر كما ذكره صاحب الكشف ولئن سلمنا فالمباح ليس بمامور به عند المحققين لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا قوله فيدخل فيه النفل اي لانه تسليم عين ما ندب الى تسليمه ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك قبل الشروع قوله في المتن وقضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر اورد عليه ان قضاء المغمى عليه والمجنون اذا لم يزد الاغماء والجنون على خمس صلوات وكذا النائم والحائض تسليم مثل الواجب بالسبب لا بالامر لعدم توجهه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء الذي هو موجب الامر لا مطلقا او الخطاب فيهم تقديري وعرف

شمس الايمة القضا بانه اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه والتعريفان
متلازمان اذ لا اسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم لمثل الواجب بدون
الاسقاط وذكر العنديه والحقية تصريح بالالزام قوله لكونه واجبا عليه بالشروع
يعني فلا يرد علي تعريف القضا لصدق التعريف عليه حينئذ لانه تسليم مثل الواجب
والاوجه ان ياوّل الواجب هنا ايضا بالثابت ليلا يرد اطلاق فهم القضا علي سنة
الفجر اذا فاتت مع فرضها اولا معه علي قول محمد وسنة الظهر الاولي اذا اخرت
عن فرضها لعذر الجماعة او لضيق الوقت مع انهما لا يخرجان عن كونهما نفلا علي الصحيح
قوله فلا احتياج الي هذا القيد اي لكونه معلوما ومن ذكره فقد صرح بلازم اداء المثل
المسقط الكافل للسلامة لان المثل بهذا المعني انما يكون حقا للمامور صادرا
من عنده شرعا ودراهم الغير لا يكون مثلا علي ما عرف من تفسير المثل هنا فلا
ترد عند حذف القيد المذكور كما لا يرد اذا نوي ان يكون ظهر يومه قضا عن ظهر
امسه او عصره قضا عن ظهره مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة
فيه ادني قوله كقوله نويت ان اوّدي ظهر الامس فان بقرينة الامس يفهم القضا
وكما يقال فلان ادي دينه اي قضاه لان حقيقة الدين وصف شرعي قايم بالذمة
والمودّي عين ثابت في الخارج واحدهما غير الاخر فلا يكون عينه قال بعض الشارحين
ولكن في جعلهم الادا مجازا عن القضا في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين
من قبيل الادا الكامل قال فخر الاسلام واما الادا الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين
قوله وهو من كلام المصنف وانما اسند ذلك الي المصنف ليلا يتوهم انه من كلام فخر
الاسلام لان المنار مختصر فخر الاسلام الا ان النسفي رحمه الله زاد اشيا اخر هذا
منها فنبه الشارح عليه هنا لانه يغاير كلام فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سياتي
ولو لم ينبه عليه لتوهم انه من كلام فخر الاسلام فيحصل التنافي بين كلاميه قوله
متعلق بالقسمين هذا هو الظاهر من كلام المصنف وبه صرح القاضي ابو زيد
وشمس الايمة رحمهما الله حيث قالا استعمال القضا في الادا مجاز لما فيه من اسقاط

الواجب واستعمال الادا في القضا مجاز لما فيه من التسليم وكانهما نظرا الي العرف
الشرعي فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعني فجعلاه مجازا شرعيا في غير ما اختص به
واما بحسب اهل اللغة فقد ذكروا ان القضا حقيقة في تسليم العين والمثل لان
معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الادا مجاز في تسليم المثل لانه ينبي عن شدة
الرعاية والاستقصا في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل واليه يميل
كلام فخر الاسلام حيث قال يسمي الادا قضا لان القضا لفظ متسع وقد يستعمل الاداء
في القضا مقيدا لان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه فقوله مقيدا
في استعمال الادا في القضا يدل علي انه هو المجاز فقط واما الاخر فمطلق لا يحتاج
الي القرينة فحينئذ يكون حقيقة هذا وانما لم يذكر المصنف الاعادة في التقسيم
وهي ما فعل في وقت الادا ثانيا لنقصان في الاول لان هذا تقسيم الواجب
بالامر وهي ليست كذلك بل انما هي بمنزلة الجابرة للاول كسجدة السهو ولهذا وقع
الاول عن الواجب علي القول الاصح اما علي القول بان الفرض هو الثاني فهي
داخلة في قسم الادا قوله والقضا يجب بما يجب به الادا اتفق العلما علي ان القضا
بمثل غير معقول انما يكون بامر جديد اي بنص مبتدا مغاير للنص الوارد بوجوب
الادا واختلفوا في القضا بمثل معقول فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال العراقيون
من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة
لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد قوله كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من
رمضان الحديث رواه البخاري وابو داود والترمذي من حديث ابي هريرة رضي الله
عنه قوله فلا بد من امر اخر يعرف به ان القضا مماثل لما فات فان قيل لو وجب
القضا بنص مبتدا مغاير للنص الوارد بوجوب الادا لما صحت تسميته قضا حقيقة
قلنا صح ذلك لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتدا قوله واستدل
المحققون بان الشرع اوجب قضا الصلاة والصوم عند الفوات قال تعالي فمن كان

منكم مريضا او علي سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال
عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الادا كان
مستحقا واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقرا ان الواجب
لا يسقط عن المكلف الا بالادا، وباسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شي من
ذلك اما عدم الادا فظاهر واما عدم سقوط من قبل من هو له فلورود في النصوص
بالبقا اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضا واما العجز فليس الا في ادراك
فضيلة الوقت لبقاء القدرة علي اصل العبادة فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط
عنه استدراك شرف الوقت الي الاثم ان تعمد التفويت والي عدم الثواب ان لم يتعمد
ويبقي اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج
عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر ويماثله في الهيئات
والاركان حسا وعقلا وفي عدم الاثم شرعا وان لم يماثله في حق احراز الفضيلة
فان قيل لا نسلم ان القدرة علي اصل الواجب تبقي بعد فوات الوقت لان الواجب
مقيد بالوقت بحيث لو قدم الادا عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة ومن
وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقي بدون تلك الصفة اجيب بان هذا
اذا كانت الصفة مقصودة ولا كذلك الوقت فان المقصود بالعبادة تعظيم الله ومخالفة
هوا النفس وذلك لا يختص بوقت دون وقت كما لا هو يختص بمكان دون مكان
واما امتناع التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم علي السبب هذا ولقايل
ان يقول يشكل علي قولكم القضا صرف ما له الي ما عليه ما اذا ترك الفاتحة او السورة
في الاولتين فانكم قلتم لا يقضي الفاتحة في الاخريين مع انهما شرعت فيهما حقا له
فينبغي ان يملك صرفها الي ما عليه وقلتم يقضي السورة فيهما مع انهما لم يشرع حقا
له فيهما ويمكن ان يجاب عنه بانه علي رواية الحسن عن ابي حنيفة قراءة الفاتحة
واجبة في الاخريين ايضا فلم يملك صرفها الي ما عليه لانها لم تشرع حقا له واما
السورة فشرعت نفلا في الاخريين حتي لو قراها في الاخريين ساهيا لم يجب عليه

سجدة السهو فملك صرفها الي ما عليه بقي هنا شي وهو ان قول الشارح الشرع
اوجب قضاء الصلاة الي اخره يوهم ان القضا بنص جديد وسياتي هذا والجواب عنه
قريبا في الشرح **قوله** ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها الحديث اخرجه
البخاري ومسلم بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فليصليها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك
واخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث بن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلاة او نسيها
فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي
صلي مع الامام وصحح الدارقطني انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره **قوله** وفيه
شي فان هذا الحديث يقتضي ان قضاء المغرب ثبت بنص جديد واجيب عن السوال
المذكور في الشرح بان البترا منهي عنها والنهي يقتضي المشروعية باصله والحاصل
ان الوتر وان صح كونه واجبا علي احدي الروايات عن ابي حنيفة لا يخرج عن شبهة
النفل ولذا وجبت القراءة في جميعه احتياطا **قوله** فيترك القياس به والمراد
بالقياس المعني المعقول الذي ذكره السايل ولا بقوله علي هذا ينبغي ان لا يقضي
المغرب وثانيا بقوله النص ورد في الناسي والنايم والمدعي عام فعلي هذا ينبغي
ان لا يقضي المتعمد اي فيترك هذا المعني بالنص المذكور وهو الحديث **قوله** فلما
كان الي اخره تفريع متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضا الصلاة الي اخره
لان اي الشارع اوجب علي المكلف ما قدر عليه هذا بيان لكون وجوب القضا معقولا
فيما ذكر ليصح الالحاق لان شرطه معقولية حكم الاصل **قوله** الحق به المنذورات
المعينة يعني لما ثبت وجوب القضا في الصوم والصلاة بنص معقول المعني تعدي
الحكم منهما الي ما لا نص فيه كالمنذورات المعينة من الصلاة والصوم والاعتكاف
وغيرها بجامع ان كلا منها عبادة وجبت بسببها **قوله** وغير واجب عندهم اي عند
العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم علي ان القضا يجب بنص جديد **قوله** وفيها اي
في مسالة النذر يظهر فايدة الخلاف بين الفريقين **قوله** بمرض او غيره اي بامر سماوي
بان جن في الشهر المنذور فيه صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلاة

وهو عندهم بمنزلة نص مقصود لانه اذا فوته فعلا لتوهمه ثانيا او التزم قضاء
المنذور قصدا **قوله** قال ابو اليسر الى اخره ذكر ابو اليسر في اصوله انه لو نذر بصوم
او صلاة في يوم معين ولم يفعله يجب القضا بالاجماع سوا كان عدم الايفا بالفوات
او التفويت عن العبد وكذا ذكر شمس الائمة فحينئذ لا تظهر فائدة الخلاف بين
الفريقين في الاحكام وانما تظهر في التخريج فمن قال بالامر الجديد قال اثر التفويت
ومن قال بالامر الاول قال انه النذر قياسا على الصوم والصلاة قيل فيه نظر
لان النصين الواردين في القضا ليسا للايجاب بل هما لبيان ان الواجب لم يسقط
كما سيأتي فلا يصح تخريج وجوب القضا في المنذورات المعينة بالقياس على قول
العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب الاول من الصوم
والصلاة لم يسقط بخروج وقته المعين وانه باق مطلوب التسليم ثبت البقا
وعدم السقوط فيما عداه من الواجبات الموقتة باسبابها الاول قياسا على عدم
سقوطهما بعد خروج وقتها بجامع الوجوب الموقت فسقط النظر وصح التخريج
فتامل **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين الى اخره
هو كلام ظاهر سيأتي الجواب عنه لكن قال الاتقاني في التبيين الاصح القول
الاول يعني قول المحققين فيحتمل ما نقله الشارح عنه ذكره في موضع اخر
ولا يقال فيحصل حينئذ التنافي بين كلاميه لان الاصح فوق الصحيح **قوله** ولقائل
ان يقول الى اخره يمكن ان يجاب عنه بانه اذا كان وجوب القضا باعتبار المثلية
فهو بالسبب الاول لان المماثلة تكون من جميع الوجوه بحيث يسد احدهما مسد
الاخر فلا يكون القضا مثل الادا الا اذا كان بالسبب الاول قال في البداية المماثلة
انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد لا تثبت
المماثلة وفيه نظر **قوله** اذا وجب القضا فيهما اي في الصلاة والصوم او في النائم
والناسي بالنص اي غير نص الادا ووجوب قضا ما عداهما بالقياس عليهما كان
وجوب القضا بسبب جديد لا بما ثبت به الادا وهو قول المخالف فيكون ما جعلتموه

دليلا لكم دليلا عليكم **قوله** وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر فيه بحث لان فيه
تسليم ان القضا يجب بنص جديد فيكون مناسبا لقول العراقيين لان معنى النص
الجديد عندهم انه لطلب التفريغ الذمة لان ذلك الطلب انما هو بالامر الحاصل بالخطاب
عند ضيق الوقت وانما هو للاعلام لبقاء الواجب في ذمة المكلف وسقوط شرف
الوقت لا الى مثل وضمان اذا كان اخراج الواجب عن وقته بعذر وهو كذلك على
انه لا يناسب قول العراقيين ايضا لان شغل الذمة بالسبب لا بالامر بالاتفاق فكيف
يقول لطلب تفريغ ما وجب بالامر بل كان المناسب ان يقول لطلب تفريغ ما وجب
بالسبب وقد يقال لا يلزم من كون القضا بالامر الاول ان يكون الواجب واحدا كيف
وفي الادا تسليم العين وفي القضا تسليم المثل فيكون هذا النص لطلب التفريغ عند
المحققين ايضا لكن حينئذ لا فرق بين القولين فتنبه لذلك **قوله** قلت ما صلى في
الفصل الاول الى اخره الاخفائي قوة السوال من حيث ان المعتبر في القضا حال
الادا واجيب بان السبب في حق الادا انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع
والسجود الا ان العبد لعجزه له الانتقال الى الخلف وهو القعود والايماء فكذا في القضا
من غير تفاوت اما قلنا ان السبب انعقد موجبا للمقدور والقضا يحكي الادا فيرد الاشكال
قوله فيكون وجوب قضا المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضا الصوم والصلاة
هذا الجواب فيه ايضا تسليم ان وجوب القضا فيهما بنص جديد مع انه ينافيه
قوله بعد فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق يعني لا بهذا النص اما في
الصوم والصلاة فبالامر الوارد بوجوب الادا واما في المنذور فبالنذر ولو قال
فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة
لا بالقياس فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بنص جديد لكان اولى
فان قيل لو ثبت القضا بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان
قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة والا لفاتت فائدة التوقيت وصار
اذا على التخيير بمنزلة صوم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة ولم يتحقق العصيان

ثانيا لانه تكليف اخر اما المحققون فليس هذا النص عندهم لطلب تفريغ صح

بالتاخير لاستوائهما قلنا هذا اذا لم يتضمن الامر بالمامور به الموقت امرين امرًا
بالواجب وامرًا بايقاعه في الوقت المخصوص فاذا فات الايقاع في الوقت المخصوص
الذي به كمال الواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم حينيذ شي مما ذكرتم
قوله كما ذهب اليه ابو يوسف اي في رواية عنه وهو رواية عن زفر ايضا واليه
ذهب الحسن بن زياد قوله ولا يمكن ايجاب القضا بلا صوم وكذا لا يمكن ايجابه بالصوم
لانه يزيد علي ما التزمه وحيث وجب القضا بصوم مقصود باتفاق بين اصحابنا
في ظاهر الرواية دل انه وجب بسبب اخر غير السبب الاول قوله لانه لا اعتكاف الا
بالصوم كما اخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث عايشة رضي الله عنها وههنا
بحث وهو ان ايمتنا رضي الله عنهم انما يشترطون الصوم في الاعتكاف المنذور
اما الاعتكاف النفل فالصوم ليس بشرط فيه في ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون علي
اشتراطه في المنذور بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل
المنذور والنفل فما وجه تخصيصه بالمنذور ولهذا رجح بعض المحققين رواية الحسن
في اشتراط الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الاحاديث قوله ولجاز قضاوه
في الرمضان الثاني هذا وجه اخر في تقرير السوال وحاصله ان السوال تقرير بوجهين
فيقال لو كان القضا بالسبب الاول لكان الحكم اما سقوط القضا راسا كما ذهب اليه
ابو يوسف واما جواز القضا في رمضان اخر كما ذهب اليه زفر واللازم باطل قوله
عرفنا ان وجوب القضا غير مضاف الي السبب الاول اذ لو كان مضافا اليه لجاز في
الرمضان الثاني ولما لم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بضمير المتكلم في عرفنا
العراقيون ومن وافقهم قوله بل الي التفويت وهو سبب مطلق الوجوب الاعتكاف
بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتدا ان يعتكف شهرا ما قوله لان
النذر كان موجبًا للصوم اي لانه شرطه كما ان النذر بالصلاة نذر بالوضوء لان
النذر بالمشروط نذر بشرطه قوله ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لم تصح الي
اخره وعن ابي يوسف تلزمه بيومها ولو نوي بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف

ليلتين صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوي اليومين معهما وهذا لان الصوم
شرط في الاعتكاف المنذور والليل ليس محلًا للصوم شرعًا اما الاعتكاف النفل فينبغي
ان يجوز اذا نوي الاعتكاف ليلًا لان الصوم ليس بشرط في النفل في ظاهر الرواية قوله
لكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت واختصاصه بفرضية الصوم فيه من قبل
الله تعالي فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود فيه فاكتفي بصوم رمضان
لان الشرط يراعي وجودها لا وجودها قصدا لكن نذر بالصلاة وهو متوضي لا يجب
عليه وضو اخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان صام ولم يعتكف فات ما ثبت
من الفضيلة بشرف الوقت بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الي رمضان
اخر وهو وقت مديد يحتمل فيه الحياة والموت فلم تثبت القدرة علي اكتساب ما فات
من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فليسقط فبقي الاعتكاف مضمونًا بالملا
في ذمته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق فيظهر اثره في ايجاب
الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبًا بذلك السبب لا بسبب اخر
كما لم يود تلك الصلاة حتي انتقض وضوءه يجب عليه وضوء اخر بذلك النذر لا بسبب
اخر واذا هو ممني قوله نعاد شرطه الي الكمال وهو ان يجب بصوم مقصود بالنذر
الموجب للاعتكاف واذا وجب الاعتكاف بصوم مقصود لا يتادي بصوم رمضان
اخر كما اذا نذر باعتكاف مطلقا او مضافًا الي شهر غير رمضان لا يقال الجاز في الصلاة
المنذورة ان يوديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر فينبغي ان يجوز الاعتكاف في
رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتادي في رمضان اخر
لان الوضوء مني وجب وجب لغيره فكان شرطا محضًا فجاز ان ينوب احدهما عن
الاخر فاما الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة يجب لغيره كصوم الاعتكاف
فلم يكن شرطا محضًا بل عبادة مقصودة وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره اذ يمتنع
ان يكون الشي الواحد واجبًا لعينه ولغيره وانما جاز في الرمضان الاول للضرورة
وعند انفصاله انتفت الضرورة وفي قوله ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت

الي اخره اشارة الي انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة
بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في الجامع الكبير
واصول الفقه لشمس الائمة السرخسي **قوله** وما قلناه اولي الي اخره حاصله ان
ما قلناه احوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان
فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولي باحتمال السقوط والعود
الي الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدي بصوم مقصود ومخصوص به
وانما كان سقوط النقصان اولي لوجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من
تركها وايجابها اولي من نفيها وزيادتها اولي من نقصانها فسقوط النقصان اولي
من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت
قبل دخول الرمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر
بالاعتكاف فاذا ثبت ما ثبته خوف الموت فقط فاولي ان يثبت ما يثبته خوف
الموت مع شيء اخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعي الي وجوب
المسبب **قوله** لان الشرف الحاصل بالقصد الي اخره وكذا قوله كما ان النفل بحرعيه
مبتداه الي اخره لا يناسب المقام لان الكلام في الجواز وعدمه اللهم الا ان يقال
المقصود منه التنظير من حيث زيادة الشرف وعدمه لا في الافضلية وعدمها
والمناسب قوله بعد لكن اسلم في الجزء الناقص الي اخره **قوله** ولكن اسلم الي اخره يعني
اذا اسلم الكافر عند الغروب فوجب عليه صلاة العصر ناقصا فلم يؤدها حتي جاء
اليوم الثاني عند الغروب فانه لا يؤديها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة
لانه لما زال ذلك النقصان في اليوم الاول عاد الفرض الي الكمال فلم يجز اداؤها
الا كاملة لانها صارت دينا في ذمته بصفة الكمال وهذا علي قول شمس الائمة
وقال فخر الاسلام البزدوي لا رواية في هذه المسئلة فينبغي ان يجوز لانه اداها كما
وجبت **قوله** لبقا احدي العلتين وهي الاتصال بصوم الشهر والعلة الاخري
شرف الوقت **قوله** ولقائل ان يقول هذا وارد علي النظر يعني علة جواز الاعتكاف

في صوم القضا الاتصال مطلقا اداء وقضاء فلذا جاز فيه **قوله** فان قلت الي اخره هذا
السؤال وارد علي قوله فلم يجز في رمضان اخر لعود شرطه الي الكمال **قوله** حدوث
صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه وهذا جواب في الجملة والاحسن في الجواب ما قدمناه
من ان الصوم ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط المحضة هي التي يراعي وجودها
لا قصدا **قوله** قلنا القياس كما دل علي وجوب القضا بالتفويت دل علي وجوبه بالفوات
هذا الزام للقائل بان وجوب القضا بسبب جديد وتقريره انه لا فرق في وجوب
القضا في هذه المسئلة بين الفوات والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد
هو التفويت فماذا هو السبب الجديد في صورة الفوات كما اذا حدث به مرض مانع
من الاعتكاف فان قلتم التفويت بمنزلة نص دون الفوات فان وجوب القضا فيه
بالسبب السابق نقول ليس لكم قاعدة كلية مع ان هذا خلاف المشهور عنكم من
ان القضا يجب بسبب جديد مطلقا **قوله** في المتن والادا انواع ينقسم الادا اولا
الي نوعين ادا محض واداء يشبه القضا ثم المحض ينقسم الي نوعين كامل وقاصر وهذه
الانواع الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله يتحقق في حقوق العباد فتكون الاقسام
بالنظر الي الحقين ستة **قوله** في المتن كامل وهو الذي يؤديه مع توفير حقه
من الواجبات والسنن والاداب والاولي ان يقال في تعريف الكامل هو ما يؤديه
الانسان علي الوجه الذي امر به كما قال شمس الائمة السرخسي الكامل هو اداء المشروع
بصفة كما امر به والتحقيق ان كل اداء ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو
كامل كذا ذكره بعض المحققين **قوله** في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والعيدين والكسوف **قوله** والجماعة في غيرها اي في غير هذه المذكورات نقصان
ولقائل ان يقول ورد ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي النفل بجماعة بالليل في غير
شهر رمضان فلا يكون الجماعة في غيرها مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب عنه بان
ذلك داخل في التراويح لانه قيام الليل **قوله** في المتن والصلاة منفردا الي اخره
فان قيل ينبغي ان يكون ادا المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم

تجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بها اكمل لا ان تركها يوجب القصور اجيب
بان الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب او واجبة فكانت داخلة في الامر الذي
يثبت بمثله الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فتامل قوله
وهو اي اللاحق الذي ادرك اول الصلاة وفاته الباقي ادراك اول الصلاة
ليس بشرط وكذا فوات الباقي كله فالاولي ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع
الامام بعض صلاة الامام بنوم او سبق حدث او غير ذلك قوله والمسبوق منفرد
فيما سبق الي اخره المسبوق منفرد اداء لا تحريمة لان تحريمته مبنية علي تحريمة الامام
حتي لا يصح الاقتداء بالمسبوق لان احرامه احرام بناء فلم يجز لغيره بناء تحريمة علي
تحريمة ففعله في القصور دون المنفرد وفعل اللاحق في القصور دون فعل المسبوق
لانه في حكم المقتدي فيما فاته ولهذا لم يقرء ولا يسجد للسهو لانه خلف الامام حكما بخلاف
المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا تحريمة ولا اداء قوله حيث قال وما فاتكم فاقضوا
رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قوله
قلت سماه مجازا قاضيا الي اخره قيل الاولي ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق
لغوي بمعني اتموا يؤيده رواية البخاري وما فاتكم فاتموا فلا يضر معه مخالفة
التسمية الاصطلاحية لما تم من المناسبة واعتبار لبلاغة المقابلة فان قوله فصلوا
بمعني فادوا والمقابلة اقضوا الاداء فلو قال فادوا لفات ذلك وحصل من التكرار
ما يترفع عنه بلاغة من اوتي جوامع الكلم صلي الله عليه وسلم واما الجواب الذي
ذكره الشارح ففيه مخالفة الشارع عليه السلام في الاعتبار واذا دار الامر بين
موافقة الشارع ومخالفته فيه كانت موافقته واجبة بلا خلاف فانه افصح الخلق
واعرفهم بوجوه المناسبة فلا يستقيم به حينئذ جواب الايراد قوله هذه المسئلة
مصورة في مسافر الي اخره ولو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة
او التحول في المصر فانه يصلي اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام او لا لانه مؤد اداء قاصرا
فنية الاقامة قد اعترضت علي الاداء فغيرته قوله من غير تكلم زاد بعضهم قيد اخر

وهو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد لا يحتاج اليه في تصوير المسئلة وانما يحتاج
اليه في محترزات بعض القيود علي ما لا يخفي قوله اعلم من القيد الاول الي اخره القيد
الاول كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدي نوي الاقامة في موضعها والثالث
كون النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم قوله ان الامام لو كان مقيما والمقتدي
مسافرا يتغير فرضه الي الاربعة للتبعية مع بقاء الوقت قوله ومن الثاني ان
الاقامة لا بد ان يكون في موضعها ظاهرة انه قيد اتفاقي لانه لم يخرج شيئا لان
نية الاقامة انما تعتبر اذا كانت في موضعها اما اذا لم تكن في موضعها فهي لغو
فهذا القيد كقولك حبشي اسود وكافور ابيض والقيود لا يجب ان يكون للاخراج بل
الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع قوله لان حاله مبطل عزيمته حالة كونه في
المفازة وعزيمته هي نية الاقامة قوله لان نية الاقامة اعترض علي الاداء فغيرته
بخلاف ما اذا فرغ الامام ثم وجد المغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض علي القضاء
دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لا يتغير القضاء قوله ومن الرابع انه اي اللاحق اذا تكلم
بعد وجود المغير تبطل صلاته فيصلي اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة
المشتركة وبقاء الوقت قوله انه اي اللاحق مؤد حقيقة لوقوع التحريمة في
الوقت وقاض شبهة اي للفوات عن الامام قوله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا
لا ينبني ترجيحا بل عملا بالشبهين الي اخره فيه نظر اذ ليس هنا شبهان بل حقيقة
وشبهة علي تقدير جعل الحقيقة شبها ايضا فليس في اعتبار الشبه في عدم التغير
اعمال بالشبهين بل باحدهما فافهم فالاولي ان يجاب بان فعل اللاحق اداء يشبه
القضاء كما ذكروا والمغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبهة القضاء وهذا لان
اللاحق صار قاضيا لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء بالمثل يجب بما وجب به
الاصل وهو الاداء مع الامام فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل وبعد فراغ الامام لم
يتغير الاصل فلا يتغير المثل قوله وكذا يكون الاداء كاملا لورود عين الواجب باعتبار
الشرع الي اخره هذا اداء كامل حكما بخلاف الاول فانه اداء كامل حقيقة فالاداء الكامل

في حقوق العباد نوعان **قوله** الا ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة كان المقبوض عين ما يتناوله العقد حكماً وان كان غيره حقيقة اذ العقد يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين **قوله** القاصر فيهما اذا اداه زيفا لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد انها اذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه ادا باصله لانه من جنس حقه وبطل حقه في الجودة وقال ابو يوسف يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياءً لحقه في وصف الجودة **قوله** او دين مستدرك فان الاول يغني عنه لكن كان ينبغي ان يقول مستحق بها د قبته اللهم الا ان يقال الدين جناية ايضا لان الجناية تتناول ما يكسبه العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف نفس او عضو او مال ومعنى الشغل بالجناية الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم يكن في يد المالك كذلك **قوله** ومعنى قصوره الى آخره اي اداء العبد المغصوب المشغول بالجناية الى المالك وكذا الضماير الثلاثة بعده والمستتر في هلك وكان المناسب ان يقول اما كونه اداً فلكونه تسليم عين الواجب واما كونه قاصراً فلكونه اداءه لا على الوصف الذي وجب الى آخره واما قوله بعد اما كونه اداً الى آخره فانما هو تفريع على كونه اداً قاصراً لا لبيان المعنى فافهم **قوله** يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لقصور الصفة كان الرد لم يوجد **قوله** والمشتري على البايع بالثمن يعني يرجع المشتري على البايع بالثمن فيما اذا سلم المبيع مشغولاً بالجناية او بالدين وقيل بها او بيع في الدين اما في الفصل الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ابي حنيفة لانتقاض القبض عنده حتى كان المشتري لم يقبضه لان يده زالت عن المبيع بسبب كانت اذا لمقابر مستحقة في يد البايع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحلال الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن واما في الفصل الثاني

فالر

فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصراً فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصراً جعل كان الاداء لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة الشارح من الحزازة فتنبه لذلك **قوله** ولم يقض بها القاضي ليس نفيا لان للقاضي ان يقضي لها بالقيمة في الصورة المذكورة وانما الواو واو الحال اي والحال ان القاضي لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك الزوج العبد يجبر الزوج على التسليم فهذا قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء وتجبر المرأة على القبول اذ لو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمه ولا تجبر المرأة على القبول لان حقها في القيمة تقرر بقضاء القاضي فلا ينتقل الى العين بعد ذلك **قوله** لان حكم الشرع الى آخره دليل على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات **قوله** يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض الافراد فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان الصفة **قوله** كلحم الخنزير اي فانه حرام لذاته ولهذا لا تتبدل حرمته اصلا الا ان ما بالذات لا يتغير بتغير الملك فهو تشبيه للمنفي **قوله** والمراد من العين الى آخره هذا يناسب عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبدل العين واستدل على ذلك بان العين هو المجموع المركب الى آخره والشارح غير العبارة حيث قال لان تبدل الملك اوجب تبدلا الى آخره ولكن له ايضا مناسبة هنا في الجملة **قوله** فبتبديل البعض اي وهو المملوكية يتبدل الكل وهو العين لان المركب ينعدم بانعدام جزئه **قوله** ولقايل ان يقول الى آخره هذا الاشكال اورده في التلويح على ما ذكره صدر الشريعة وهو ظاهر **قوله** والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر يعني فرق بين كون العين هي مجموع الذات والمملوكية كما ذكره صدر الشريعة وكونها هي الذات بقيد المملوكية كما ذكره السايل وذلك لانه اذا قلنا العين هي مجموع الامرين فتكون مركبة من جزئين الذات والمملوكية التي هي صفة وحينئذ يلزم من تبدل الملك تبدل الذات ضرورة تبدل الكل بتبدل جزئه واما اذا قلنا ان العين هي الذات بقيد المملوكية فتكون المملوكية قيدا لا جزءا فلا يلزم من تبدلها تبدل الذات لان تغير القيد لا يوجب تغير المقيد فلا يلزم من تبدل الصفة تبدل الذات فافهم **قوله** وهو ما روي ان النبي

صلى الله عليه وسلم الحديث متفق عليه من رواية عايشة رضي الله عنها وبريرة
رضي الله عنها هي مولاة عايشة وعايشة من بني تميم ولا تحرم الصدقة على مواليهما بل
على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع ولا تحرم الا على النبي عليه السلام
قوله فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات فانه عليه السلام قد اكل مما تصدق
به على بريرة لما اهدته اليه ولو لم تصر تلك العين بالهبة غيرها بالصدقة شرعا
لما حل له التناول منها لحرمة الصدقة عليه **قوله** ولهذا اي لكون ان تبدل الملك
يوجب تبدل الذات وان العبد المتملك ثانيا في الصورة المذكورة في المتن غير
ما استحقته المرأة بالتسمية بعد القضا بالقيمة وقوله لان حقها اي المرأة وقوله
ولو كان لها اي للقيمة وقوله لعاد حقها اي المرأة اليها اي الى العين ولم يتغير اي
حقها بالقضا **قوله** لان الديون تقضى بامثالها وذلك لان الديون وصف في الذمة
والعين المودي مغاير له الا ان الشرع جعل المودي عين ذلك الوصف الواجب في
الذمة حكما والعين اعم من ان تكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين
تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمودي في الدين
عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة ضرورة تحقق التغاير
في الواقع وما جعل الشارع تسليمه تسليما للدين فهو الواجب وتسليم الواجب ادا كامل
فادا العين عن الدين ادا كامل بخلاف القرض فان المودي مثلا لم يجعله الشارع عين
الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن بان يرده قبل التصرف فيه
فبالنظر الى المقبوض يكون المودي مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين
بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في الذمة كما كان
دينا في ذمة المديون فتقاصا ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين
الثابت وهو ظاهر ولا مثله لان المثل على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب الدين
والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المودي وايضا على هذا لا يكون فرق بين قضا
الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول

وتا

وتادية الدين ادا كامل ويمكن ان يجاب بان ذلك طريق اخر في قضاء الدين بقطع
النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوصف بالادا ولا بالقضاء بل بالمقاصة **قوله** قلت
قضا الدين الظاهر ان لفظة قضا زايدة والله اعلم **قوله** ولقايل ان يقول كان ينبغي ان
يكون قضا القرض شبيه بالادا الى اخره اجيب بان حقيقة القرض وهو تسليط المالك
المستقرض على ما قطعه له من ماله استهلاكا مضمونا بالمثل ضمانا غير قابل للتوقيت
يابى ذلك لان العارية هي تمليك المنافع بغير عوض تمليكا لا يقتضي ضمان ما تلف من
العين حالة الاستعمال ولا يابى قبول التوقيت فهي منافية لها ولا شيء من المتنافيين
مسلوك به مسلك الاخر وايضا لم يجز فيه الربوا وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة
مال بمال لانه من باب التبرعات بالمنفعة كالعارية الا ان المقصود بالقرض لا يتحقق
مع بقاء العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقائها فاستدعى تمليك العين ليتحقق المقصود
منه باستهلاكها بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية النقدين قرض فعلم بذلك
ان معنى كون القرض مسلوكا به مسلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة
وان اشتمل على تمليك العين تغليبا لجهة المقصود كالعارية لا من باب المعاوضات
كالصرف وحينئذ يكون رد المثل ردا للمثل حقيقة وحكما لما مر فما وقع في الهداية
مخالف لما في كتب الاصول من ان المودي في القرض مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة حتى
لا يكون ادا بل قضا فيكون قضا محضا لا قضا حقيقة وادا حكما لانتفاء تحقق بقاء
العينية فيه حقيقة وحكما فتامل **قوله** والقضا انواع ايضا انواع القضا سبعة ثلاثة
في حقوق الله واربعة في حقوق العباد وبيان ذلك ان القضا ينقسم الى قضا محض
والى قضاء يشبه الادا ثم المحض اما قضا بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلاثة
كما يتحقق في حقوق الله يتحقق في حقوق العباد ثم القضا بمثل معقول في حقوق العباد
ينقسم الى كامل وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل هذا التقسيم يجري في حقوق
الله تعالى ايضا كقضاء الفايتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر وورد بان
الثابت في الذمة اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضا بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل

الكامل لان الاول اكل **قوله** وهو ان تعقل فيه المماثلة اي يدرك العقل مماثلته للفائت **قوله** يعني لا يدركه العقل الي اخره يعني لا يدرك العقل مماثلته للفائت لا انه ينفيه ويحكم بعدم مماثلته له لان العقل من حجج الشرع وانها لا تتناقض اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** والفدية له اي للصوم وكالحجاج الغير عباله **قوله** اما صورة فظاهر لان الصوم امساك والفدية اعطاء **قوله** بالكف اي عن شهوتي البطن والفرج نهارا مع النية والفدية تنقيص المال اذ هي دفع جزء من المال على وجه مخصوص ولا مماثلة بين اتعاب النفس وتنقيص المال **قوله** قال فخر الاسلام الي اخره قال فخر الاسلام هذا مختصر بالاجماع يعني يطيقونه مختصر من قوله لا يطيقونه لقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا وفي تفسير الاجماع اقوال قيل نقلا عنه في مبسوطه باجماع اهل التفسير وقال المصنف باجماع الفقهاء واما المفسرون فلهم فيه اقاويل وقيل باجماع القائلين بعدم نسخه وقيل بالاجماع اي بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني جمع عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد بدون حرف لا **قوله** وقال الامام الزاهدي الي اخره قال الكعبي نسخت هذه الاية بالتي بعدها وكذا قال القتبي وكذا روي عن سلمة ابن الاكوع انه قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه الاية كان من اراد ان يفطر ويقضي فعل حتى نزلت الاية التي بعدها فنسختها وروي الجماعة عن عطا انه سمع ابن عباس يقول وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس ليست منسوخة وهي للشيخ الكبير والمراة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وقول ابن عباس مقدم لانه مما لا يقال بالرأي بل عن السماع لانه مخالف لظاهر القران لانه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فجعله منفيا لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا ما يضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ ويبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا ورواسي ان تميد بكم اي لا تميد بكم ويعضده هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا **قوله** والخير بمعنى اليسر لا بمعنى الاصر اي ليس في الصوم اصر وهو الثقل لان الصوم مع

المسلمين احق فكان خيرا **قوله** وخاف اي من ادرك الامام في تكبيرات العيد ان يرفع راسه لو اشتغل بالتكبير قائما فانه يكبر الي اخره اما اذا غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير وتخرج المسئلة حينئذ من هذا الباب لانه يكون اداء فقط ويكبر براي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والمدرك الفائت يقضي قبل فراغ الامام بخلاف الفصل **قوله** فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا في التقرير فمن هذا قيل محل الخلاف ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع فيها واجب اما الاولى فلا ياتي به اتفاقا وفيه نظر وفي المحيط ومن فاته اول الصلاة مع الامام يكبر في الحال لانه لا يمكنه التاخير الي اخر الصلاة لانه ليس محلا له ويكبر براي نفسه كالمنفرد والمسبوق انما لا يشتغل بقضاء ما سبق به اولا فيما يمكنه القضاء اخرا تحريا للموافقة مع الامام وهنا لا يمكنه القضاء اخرا لانه لو اخر يفوته التكبير اصلا فيقضي للحال وان كان يختل استماع القران لانه لا يفوته الاستماع اصلا بل يختل انتهى **قوله** من غير ان يرفع يديه اي لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله وان رفع الامام راسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا بادراكها فلا يكون محلا للتكبير اداء ولا قضاء **قوله** لان الركوع يشبه القيام لاستواء النصف الاسفل لان الفارق بين القيام والقعود انتصاب الشق الاسفل وذلك موجود **قوله** فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فلما اعطي للركوع حكم القيام شرعا في حكم المسبوق حتى كان مدركا للركعة فكان محلا للتكبير في حقه فياتي به احتياطا لشبهة الاداء ولهذا لو ادرك الامام قائما ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع لانه ليس لهذا الركوع حكم القيام وقيل يكبر والصحيح هو الاول ولو ركع الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر في الركوع لانه لركوعه حكم القيام ولا يعود الي القيام فيكبر قائما في ظاهر الرواية لما فيه من رفض الركن للواجب وهو الركوع

لما هو واجب وفي رواية النوادر يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه الاول فيعيده
هكذا ذكر الكرخي وهو قياس ما لو تذكر في الركوع انه لم يقنت لا يعود في اظهر
الروايتين وفي الاخرى يعود محيط **قوله** وقال ابو يوسف اي في رواية عنه **قوله**
يحتمل ان يكون معلولا بالعجز الي اخره فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا
فان كان هذا الحكم مشروعا في الصلاة فقد تادي والا فلا باس به لانه يكون برا
مبتديا ماحيا فليست الفدية جابرة عن الصلاة قطعا ولذا قال محمد في الزيادات
تجزيه ان شاء الله تعالي كما قال في ادا الوارث الفدا عن المورث بغير امره في الصوم
ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الي الحاق الاستثنا كما في ساير الاحكام الثابتة
به ولا يقال لما كانت الصلاة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة
وان كان غير معقول المعني لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعني الموثر في الحكم
معلوما سوا كان تاثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجناية
علي الصوم في ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن
بالقياس **قوله** اعلم ان قوله اي قول المصنف في الكشف لا هنا لانه لم يذكر ذلك في المتن
وانما ذكره في الكشف وكان الاولي ان يقول ولقايل ان يقول التعليل باحتمال العجز
مشكل الي اخره وحاصل الاشكال ان بنا الحكم علي المشتق دليل علي علية وصفه
وقد بني وجوب الفدية علي عدم الطاقة في قوله تعالي وعلي الذين يطيقونه فدية
اذ المراد لا يطيقونه وهو العجز عن الصوم فيكون متعينا للعلية لا محتملا لها والجواب
ان تقدير النفي غير متعين في الاية وان قري به للقول بجري القراة المتواترة علي ظاهر
اثباتها وان ذلك كان مشروعا ثم نسخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب
الفدية في الشيخ الفاني انما يثبت بالاجماع علي ما مر واذا لم يتعين تقدير النفي لا يتعين
ثبوته واذا لم يتعين ثبوته لا يتحقق عليته واذا لم يتحقق عليته كانت محتملة وهو
المطلوب واذا جاء الاحتمال كان الاتيان بما ليس علي العبد اولي واحوط من ترك
ما عليه **قوله** كالتصديق بالقيمة هذا لدفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه لان الحكم في

المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولانه
يكون قياسا تمثيليا وهو مهجور عندنا ومعناه وجوب الفدية في الصلاة للاحتياط بناء
علي احتمال التعليل نظير التصدق في كونه واجبا للاحتياط بناء علي احتمال اصالته
ويجوز ان يكون جواب اشكال اخر وهو ان يقال التقرب باراقة الدم عرفت بنص غير
معقول المعني فيفوت بمضي ايام النحر لان مثله غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك
الوقت وقد اوجبتم التصدق بالقيمة او بالعين بعد مضيها وما ذاك الا اعتبار الخلف
مقام الاصل بالراي في امر غير معقول المعني وحاصل الجواب انا انما اوجبنا التصدق
باعتبار كونه اصلا وجابرا لما فوته من العبادة لا لكونه مثلا وخلفا عنها حتي يلزم
نصب الخلف بالراي فيما لا يعقل **قوله** بنذر الفقير الي اخره انما قيد بالفقير لانه ليس
عليه اضحية فاذا نذر بها وجبت واذا اشتراها بنية الاضحية تعينت للوجوب
لانها بالشراء مع النية صارت واجبة كالمنذور بها اذ الشروع في السبب كالشروع
في المسبب واما الغني الذي لم يضح ولم يشتر شيئا يتصدق بثمنها اشتراها او لا لانها
واجبة عليه فاذا فات وقتها تصدق بالثمن اخراجا له عن العهدة كما في الجمعة اذا فاتت
فانه يصلي الظهر وقول المصنف في المتن كالتصدق بالقيمة تحته فردان بينهما
الشارح في جانب الاستهلاك وكان ينبغي ان يقول بعد قوله كالتصدق بالقيمة
او العين كما قاله غيره وبين الشارح ان ذلك عند عدم الاستهلاك **قوله** لانها
عبادة مالية والمشروع المعهود في ذلك التصدق بالعين او بالقيمة كما في ساير
الصدقات لان شكر كل نعمة انما يجب بجنسها كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر
نعمة اللسان باللسان وشكر المال بدفع البعض فاحتمل ان يكون الاصل هو التصدق
بالعين الا ان الشارع نقل قربة التصدق الي التضحية وهو نقصان في المالية
باراقة اللحم عند محمد وباراقة الدم وازالة التمول عند ابي يوسف حتي اذا ضحي الموهوب
له لا يرجع الواهب عند ابي يوسف ويرجع عند محمد **قوله** من اوساخ الذنوب والاثام
لان مال التصدق يصير نجسا من اوساخ الناس لكونه الة لسقوط الواجب وكذا حرمت

الصدقة علي نبينا صلي الله عليه وسلم وعلي من تعلق به نسبا وهذا لان المال
لما صار آلة لسقوط الواجب تسري اليه الذنوب واليه الاشارة بقوله تعالي خذ
من اموالهم صدقة تطهرهم فنقل الشرع القربة الي التضحية لتزول الاثام بالدما النجسة
ليصير اللحم طيبا طاهرا صالحا لضيافة الكريم بخلاف التصدق بالعين فان اللحم يتنجس
لان القربة حينئذ محل الاوساخ والذنوب كالماء المستعمل فانه يصير نجسا باقامة
القربة قوله ليزول ما فيها اي ما في العين وهو الشاة مثلا قوله لكن سقط ذلك
الاحتمال وهو التصدق بالعين لانه ثابت بالراي فلا يعتبر في مقابلة المنصوص
قوله عملنا بالاصل اي المحتمل وهو التصدق بالعين قوله واذا جاء العام القابل الي
اخره يعني اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشي لم يجز له قضاءا ما فات
من الاضحية في العام الماضي مع قدرته علي المثل لكون التضحية مشروعا حقا له
فعرفنا ان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة اذ لو كان بطريق
الخلافة لعاد الحكم الي الاصل المنصوص عند القدرة عليه كما اذا قدر علي الصوم
فانه يبطل حكم الفدية قوله لم يبطل بالشك فانه لما دار بين ان يكون اصلا فلا يبطل
بالشك كما ان الاراقة في الوقت لما احتملت ان تكون اصلا وان لا تكون لاحتمال
اصالة التصدق فلا يبطل بالشك لكونها منصوصا عليها قوله فلا يمكن اعتباره
في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته قوله قلت لا نسلم لزوم النسخ الي اخره اجيب
ايضا بان الانتقال من التصدق الي الاراقة بعارض الضيافة فلا يمتنع بقاء احتمال
اصالة التصدق قوله ولو اخر المصنف قوله ذهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان
انسب وجه كونه انسب ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلي في الاعيان المضمونة
المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه ولهذا يصح الابرا عن الضمان والكفالة حال
قيام العين مع انهما غير جائزين عن العين فاذن كان تاخير قوله وهو السابق عن
قوله او بالقيمة انسب ولعل المصنف اختار مذهب بعض المشايخ من ان الموجب
الاصلي في الاعيان المضمونة رد العين وادا المثل او القيمة مخلص فيكون الانسب

ذكر وهو السابق عقيب قوله بالمثل قوله بخلاف القياس المراد القياس العقلي لان
احكام الشرع تارة يوافقها العقل بمعني انه يدركها وتارة لا يوافقها بمعني
لا تدركها وليس المراد بالقياس الشرعي الذي هو الحاق فرع باصل بعلة قوله
واحتمل القصاص فان لم يحتمل القصاص لعدم امكان المماثلة لقطع اللسان والذكر
الا الحشفة وقلع العين بان قورت او انخسفت لا ان كانت قائمة وذهب ضوءها
وحلق الشعر اذا لم ينبت وكسر العظم الا السن وبعض الشجاج كالهاشمة والمنقلة
والآمة وقطع بعض الشفة تجب الدية لا القصاص قوله لان جهالته في الوصف
وهو كونه حبشيا او سودانيا او هنديا واما الجنس فلا جهالة فيه لان العبد جنس
بخلاف ما لو قال علي مرفوق فان الجهالة تكون في الجنس لانه يشمل الذكر والانثي
قوله كتسمية ثوب او دابة تمثيل للجهالة في الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحرير
والقطن والجهالة في جنس الثوب اذ الثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة يشمل الفرس
والحمار والقراد والنمل قوله فيحمل ما يبني علي المسامحة كالنكاح دون البيع وذلك لان
المهر في النكاح مقابل بما ليس بمال فلا يكون عوضا من حيث المالية بل يكون صلة
مبتداة فلا يجري فيه المنازعة عادة بل يجري فيه المساهلة والمسامحة بخلاف
البيع فان المالية فيه مقصودة وانها تختلف باختلاف الوصف فجهالته توقع
في المنازعة قوله فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمي ويعتبر مقدما
علي العبد حتي كان العبد خلف عنها قوله حتي يجبر بالرفع لان حتي هنا ابتدائية
لا للغاية كقوله مرض فلان حتي لا يرجونه قوله وانما لا يجبر الزوج الي اخره جواب
سؤال بان يقال ينبغي علي ما ذكرتم ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد
والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الي الاول
يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه لان العلم يثبت القدرة علي التسليم وبالنظر الي الثاني
تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره لان الجهالة تثبت العجز عن التسليم فصار الواجب
بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج نظرا الي شبهة الادا في القيمة فايهما ادي يجبر المراة

علي القبول قوله لان تسليم المسمّي لا يمكن الا بمعرفتها اي القيمة فكانت مبنية علي
تسمية شي معلوم ابتداء اقتضاء بخلافها اذا كانت مسماة في العقد فان ثبوتها
اذن يكون قصديًا وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين مفسدة كما لو قال
علي عبد او دراهم وكم من شي يثبت ضمنًا لا قصدًا قوله قيدنا محل الخلاف
بالقيود الثلاث يعني بها اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرا يده
عمدًا وفيه تسامح فان القيد الثالث وهو العمد مما ذكره المصنف فكيف يضيفه
الشارح الي نفسه ويمكن ان يقال اضاف بطريق التغليب والحاصل ان القطع والقتل
اما ان يصدرا عن شخص واحد او شخصين وعلي التقديرين اما ان يكونا خطائين
او عمدين او يكون احدهما عمدًا والاخر خطأ وعلي التقادير اما ان القتل قبل البرء
او بعده قوله فهما جنايتان سوا صدرا من شخص وشخصين الي اخره ففي العمدين
القصاص فيهما وفي الخطائين الدية فيهما وفي المختلف الدية في الخطأ والقصاص في
العمد فان كان القطع خطأ والقتل عمدًا ففي اليد نصف الدية وفي النفس القصاص
وان كان بالعكس ففي اليد القصاص وفي النفس الدية قوله وكذا الي اخره اي يكونان
جنايتين اذا كان قبل البرء والقتل من شخص اخر فانه يختص منهما وهذا محترز القيد
الاول قوله او من شخص واحد لكن احدهما خطأ والاخر عمدا ويجب في العمد القصاص
وفي الخطأ الدية كما ذكرناه وهذا محترز قيد العمل قوله واما اذا كانا خطائين وهو ايضا
محترز قيد العمد ويكفي فيهما دية واحدة لدخول دية اليد في دية النفس والحاصل
ان هنا ستة مسائل عند اتحاد الجاني وستة عند تعدده الا في الخطائين فانهما
يتداخلان فتجب دية واحدة ان لم يتخلل برؤه وان تخلل فلا تداخل فيجب في اليد
النصف وفي النفس الدية الكاملة قوله لها ان القطع الي اخره قطع الجاني يد المجني
عليه انما يكون قطعًا حقيقة اذا ظهر عدم سرايته الي القتل اما اذا سري اليه
فصار قتلا لا قطعًا وقد حقق القتل ههنا موجب القطع وهو عدم السراية الي القتل
فدخل موجبه في موجب القتل فكان جناية واحدة وفي عبارة الشارح حزازة

والاولي عود الضمير في افضي الي القطع هذا ولا يخفي ظهور قول الامام فتامل قوله
لان الخطأ موضوع عنا يعني ان صورة القتل والاثم في الخطأ موضوعان عنا من
الشارع كرمًا منه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد برفع الخطأ رفع الحكم مرادهم حكم
الاخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا واعلم ان هذه المسالة ليست من قبيل القضاء لانه
تسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به الاداء والضمان في هذه الصورة عين
ما وجب بالسبب ابتداء فهو ظاهر فيكون من الاداء لا القضاء وانما اوردها استطراد
من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصار الي المثل القاصر الا عند تعذر الكامل
قوله الا يوم الخصومة استثناء من قوله لا يضمن قوله لان العجز عن المثل الكامل
انما يظهر وقت القضاء بها لان القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعًا
مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر مشروعًا
الا بالقضاء قوله وعند ابي يوسف الي اخره حاصله انه قاس ما له مثل علي ما لا
مثل له وهو قياس مع الفرق كما قرر في الشرح قوله وعند محمد يوم الانقطاع لان
القاصر لا يصير مشروعًا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير مشروعًا
الا بالانقطاع قوله قيد بالاتلاف الي اخره حاصله ان الخلاف في مسئلة غصب
المنافع ليس بناء علي الاصل المذكور بل بناء علي الاختلاف في زوائد المغصوب فانها
ليست مضمونة علي الغاصب عندنا الا بالتعدي او بالمنع بعد الطلب لان الغصب ازالة
اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد
الغاصب فكذا المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئًا فشيئًا وعنده هي مضمونة
لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد تحقق ذلك في الزوائد فكذا المنافع لان
اليد تثبت علي المنفعة كما تثبت علي العين واما الخلاف في الاتلاف فبناء علي
الاصل الذي سيذكر لا علي اثبات اليد وازالتها ولقائل ان يقول لا نسلم ان تقييده
بالاتلاف احتراز عن غصب المنافع بل هي مندرجة فيه لان المراد بالاتلاف اعم من
ان يكون حقيقيًا بالاستيفاء او حكميًا بالتعطيل ولا نسلم عدم ابتنائها علي الاصل

المفرع عليه ذلك الذي لم يذكره المصنف وهو ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن لا بنص
كما سنذكره قريبا فتامله تفهمه **قوله** ولا مماثلة بين العين والمنفعة لان المنفعة
عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة فيتوقف على البقا لا محالة وغير المحرز غير متقوم كالمنفعة ليست
بمتقومة فلا يكون مثلا للمتقوم وما لا يكون مثلا لشي لا يقضي به الا بنص ولا
نص في ذلك ولا قضا وعلى عدم بقا الاعراض منع ظاهر لانه مبني على ان البقا
عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من المقدمتين ممنوع ولئن سلم فانعدام
الاعيان في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد امثالها ليس بابعد عند العقل
من انعدام الاعراض في كل آن وتجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم ببقاء الاجسام
ضروريا فيكون بقاء الاعراض ايضا ضروريا اللهم الا ان يخصص الحكم ببقاء الاعراض
المتصرمة كالمنافع وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق
التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقتضية الحوايج لا بنفس
الاموال **قوله** والمالية للشي عبارة عن صيانته الى آخره جواب عن قوله انها اموال
وحاصله انا لا نسلم انها اموال لان مالية الشي بالتمول وهو عبارة عن ادخاره
لوقت الحاجة لا عن الانتفاع باتلافه لان مثل الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة عرض
لا يبقى وما لا يبقى لا يكون متمولا وما لا يكون متمولا لا يكون مضمونا واما ورود
عقد الاجارة عليها فباعتبار قيام العين مقامها على ان الاجارة وردت بالنص
على خلاف القياس ولا يصح القياس عليها واما تقومها في عقد النكاح وغيره من
العقود فباعتبار التراضي الثابت بالنص بدليل وقوعها في بعضها غير مقابلة
بمال كما في الخلع والصلح عن دم العمد **قوله** قلنا هذا احراز ضمني الى آخره جواب
تسليمي وكان الاولى المنع ثم التسليم بان يقول لا نسلم انها محرزة باحراز ما قامت
به لان صفة الاحراز للشي انما يثبت بعد الوجود وقد بينا انه بعد الوجود
لا يبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون

احرازا لها لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب لان العين محرزة بحرزه لا للمغصوب
منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن
انما يكون مضمونا ان لو كان للاحراز الضمني اعتبار في اثبات صفة التقوم
وهو ممنوع فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم والعين مال متقوم وما
لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم لا يقال ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة
فبين المنفعة والمنفعة مماثلة فليضمن احديهما بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز
اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع واحد وتوجد باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدى
الحجر بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان الغصب والاتلاف
لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم ليس بشي فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب
او اتلاف واذا لم يجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في
حقنا وهو انا لا نقدر على القضا بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلوم لا يهدر بل
يتاخر الى الآخرة ولو اوجبنا الزيادة على القدر المتلف لصارت هدرا في حق المتلف
فيبطل حقه عنها اصلا فكان ما قلناه اعدل من هذا الوجه لا يقال يجب ان يسقط
اعتبار هذا التفاوت دفعا للظلم وزجرا للظالم عن اتلاف اموال الناس لانا قد
اوجبنا للزجر عن ذلك التعزير والحبس وهو كاف هذا ويستثنى ارض الصبي والوقف
فانه لو غصبها او سكنها يجب اجر المثل كذا في الخلاصة **قوله** في المتن لا يضمن
بقتل القاتل هذا من اضافة المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن الانسان بقتله
القاتل ويجوز ان يقرأ مبنيا للمفعول والنائب عن الفاعل ضمير القود والعوض **قوله**
ويضمن عند الشافعي اي في قول وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو
مذهبنا **قوله** فلا يكون مالا فلا يضمن هذا بالنسبة الى ولي المقتول الاول واما
اولياء القاتل الذي هو المقتول الثاني فلهم ان يقتصوا من قاتله والذي يدل
على ذلك ما قاله البزازي رحمه الله فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي لا يثبت
الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسبيجابي رحمه الله

والحاكم الشهيد في كافيه قوله وانما شرعت الدية بالنص حالة الخطاء على خلاف
القياس قد تقدم ان المراد القياس العقلي لا الشرعي وهكذا في كل موضع يقال
فيه انه على خلاف القياس قوله حيث لم يبين المفرع عليه وكان الاولى ان يذكر
الاصل وهو ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر
ما يتفرع عليه ولك ان تقول لا نسلم انه غير مذكور لان قوله ولا يضمن المثل الى اخره
متضمن لهذا الاصل اذ العطف عليه اولى لقربه قوله والزائد عين الثابت اي كملك
اليمين فانه متقوم ثبوتا وهو ظاهر وزوالا كما اذا شهد شاهدان على السيد بالعتق
وقضى به القاضي ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة وكذا ملك النكاح بل اولى لان ملك
اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث لا ينفك عن البدل قوله
ولنا ان ملك النكاح ليس بمال الى اخره فلا يضمن بالمال لان الضمان مقدر بالمثل
ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج وابقاء النسل والمال
خلق بذله لاقامة المصالح فلا يتماثلان قوله وما يتملك مجانا لا يعظم فيقوم البضع
صيانة عن ان يتملك مجانا لان له شرفا كشرف النفوس لحصول النسل منه قوله
اما عند الزوال فلا يتقوم البضع لانه انما يقوم عند الدخول لانه شريف فلا يشرع
تملكه الا بعوض فاما الاسقاط فنفسه شرف اذ يحصل به شرف البضع وهو التخلص
من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لم يجب الا لهذا الغرض وهو حاصل هنا
بدونه قوله ولهذا صح ازالته الى اخره فثبت ان ملك النكاح ليس بذي خطر فلا
يثبت له التقوم وانما التقوم للمملوك وهو المحل ولا يلزم من تقومه تقوم الملك
قوله ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال يعني فيكون تسميته بدلا مجازا قوله ولو
خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال اما عدم لزوم
المال فظاهر لان الخلع على مالها كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا متقوم
وهو البضع لانه لا قيمة له حالة الخروج والاب لا يملك التبرع بمالها واما وقوع
الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بسائر افعاله فلا

يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق الا ترى ان الخلع بالخمر يقع به الطلاق
ولا يجب شيء وجه غير الاصح ان الاب لما لم يضمن بدل الخلع كان هذا خلعا مع البنت
فيتوقف على قبولها كالكبيرة اذا خالع عنها الاجنبي قوله لان ضمانه باعتبار انه
مملوكه المتقوم الى اخره جواب يقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل وفيه نظر
لانه اي كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك
لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا يتوقف على الشهادة فبطل دليلكم ان
كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو المطلوب انتهى وفي النظر نظر فان
الضمان باعتبار المملوك وازالة خطره وقعت ضمنا لا قصدا ولعل اصل السؤال ساقط
بعد بيان تقوم ملك النكاح لان قوله ولهذا صح ليس بمقدمة في الدليل بل توضيح لبعض
الاحكام قوله لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا الى اخره فان
قيل لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول
نصف المهر بعد الرجوع واللازم منتف فالملزوم مثله فالجواب ان كون وجوب
نصف المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمته مهر المثل والمسمى كلا وهذا القدر يكفي
جوابا عن النقض قوله لانهما الزماه ذلك النصف الى اخره حاصله ان عود المعقود
عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة
الى الزوج بان ارتدت والعياذ بالله او مكنت ابن زوجها فيهما باضافة الفرقة الى
الزوج بشهادتهما على الطلاق منعا العلة المسقطة من العمل في النصف فكانما
الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه بعد فوات تسليم البضع فيكونان
بمنزلة الغاصبين له في حقه واعترض بان الابن اذا اكره امراة ابيه حتى زنى بها
قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجد منه ما يصير الفرقة مضافة
الى الاب واجيب بان الابن باكراهه اياها منع صيرورة الفرقة مضافة اليها وذلك
يوجب نصف الصداق على الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت يده عنه وفيه نظر
لان الذي ظهر من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول علة السقوط وانما

منها الشهود عن العمل باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب يقتضي تخصيص العلة
وهو عندهم لا يجوز وسيجي توجيه الجواب في تخصيص العلل ان شاء الله تعالى
قوله فاشبه الغصب فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات
اليد المبطلة فقد وجد اثبات يدها علي ذلك النصف وازالة يده عنه قوله لابد
للمامور به اي من قبل الشارع لان الامر لا من قبله لا يستلزم صفة الحسن للمامور
لجواز ان يومر بما هو قبيح لان قول القايل اسرق مثلا علي سبيل الالزام امر صحيح
لغة وليس بمفيد لحسن ما امر به وكذا الكلام في النهي والمنهي عنه فعلم بهذا ان
حسن المامور به لا لمجرد كونه مامورا به بل انما هو لكونه مامورا به من قبل الشارع
فثبوت الحسن له من هذه الحيثية قوله من صفة الحسن الاضافة بيانية من قبيل
باب ساج وخاتم حديد اي من صفة هي الحسن والحاق الصفة للمبالغة واللام للعهد
الذهني اي الحسن المعهود بالخلاف وهو الحسن الذي بمعني كون الشي متعلق المدح عاجلا
والثواب آجلا لا الذي هو بمعني كونه ملايما للطبع كالحلو ولا الذي بمعني كونه
كمالا كالعلم فانه بهذين الاعتبارين عقلي اتفاقا لا يقال يلزم من حسن المامور به
قيام العرض بالعرض وهو ممنوع لانا نقول هو صفة اضافية لا المعني القايم بالذات
الموصوفة به فلا يلزم ما ذكرتم علي ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر قوله ضرورة
ان الآمر حكيم هو فعيل من الحكمة وهي في الاصل المنع عن الفساد وتطلق علي العلم
بالاشيا علي ما هي عليه وعلي الاتقان والاحكام وعلي وضع الاشيا علي ما ينبغي وعلي
ما منعها عن الخروج عما يراد بها بحيث لا يكون لاحد الاعتراض علي فاعلها وهو اما
بمعني فاعل اي حاكم وقاض عدل او عالم احاط علمه بكل المعلومات او بمعني مفعل
اي محكم ومتقن للامور كيلا يتطرق اليه الفساد ومعني الضرورة هنا اللزوم وعدم
الانفكاك فيتحصل المعني الي ان لزوم الحكمة للشارع وعدم انفكاكها عنه بحال يحتم
حسن ما امر به وقبح ما نهي عنه اذ لا يليق بالحكمة الامر بالقبيح والنهي عن الجميل
قوله اعلم ان الحسن الي آخره تحرير لمحل النزاع كما هو الواجب في المناظرة وكل من الحسن

والقبح يطلق علي ثلاثة معان بالمعني الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن
والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وبمعني كون الشي متعلق
المدح او الذم او الثواب او العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف
هو الثالث قوله واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه الي آخره اعلم ان العلماء
اختلفوا في ان حسن المامور به بهذا التفسير من موجبات الامر بمعني انه ثبت
بالامر او من مدلولاته بمعني انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه معرف له وذهب
جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وابو الحسن الاشعري وعامة اصحاب
الحديث الي الاول وذهب اخرون الي الثاني منهم صاحب الميزان وجماعة من اصحابنا
وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل
حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان والعبادات كان الامر دليلا ومعرفا
لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله وعند المعتزلة الحاكم بالحسن
والقبح هو العقل وفي مذهب المعتزلة تفصيل فانهم قالوا حسن الافعال علي ضربين
ضرب يدرك بالعقل وضرب لا يدرك الا بالشرع فالضرب الاول ينقسم الي ما يدرك
بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار والي ما يدرك بضرورته كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب الثاني كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال لانه لا سبيل للعقل اليه قوله وعندنا الحاكم بهما
هو الله تعالي لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند
الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلي هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق
الله تعالي علما ضروريا بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار
او عاديا مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد
لا يعرفان الا بالنبي عليه السلام والكتاب كاكثر احكام الشرع ومن هنا يعلم الفرق
بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الافعال التي تدرك بالعقل وهو انهم يقولون
ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة

ثم ما ضر الشارع عليه او علي
دليل وهو كالثاني جواز العفو
لهذا فالرابع متعلق العقاب صح

عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم بهما انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة المعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها لان كثيرا مما يحكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل عليه قبل اطلاع الله تعالى له عليه بتبليغ رسله او الهام وحيه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله تعالى اطلعه عليه وخلقه له بغير واسطة ليكون ذلك كله من الله تعالى على ما جرت به عادته من ان يخلق له البعض بغير كسب والبعض به بان يهديه الله تعالى الى ترتيب المقدمات ترتيبا صحيحا ثم يخلق له العلم بذلك المعلوم عقيب ذلك الترتيب خلقا عاديا **قوله** وامر به اي بذلك القبيح الى آخره كالقتل قصاصا وساير الحدود فانها بحسب الظاهر قبيحة وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنها بعد الامر بها بحسب الظاهر لانه حسن في نفسه والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق **قوله** فنقول الحسن لذاته الى آخره الانسب ذكر هذا التفصيل عند قول المصنف وهو اما يكون لعينه **قوله** كالايمان والصلاة فانه متى تعقل ان العبادة فعل يخالف هواء النفس مطلوب به رضاء الله تعالى تعقل حسنها سواء ورد بها امر او لم يرد للزوم ثبوت الحسن لماهية هذا المفهوم عقلا ولا التفات الى المكابرة **قوله** ونوع منه المناسب ان يقول واما ان يكون الى آخره لمقابلة اما السابقة وحاصل هذا ان الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالامر بالايمان والصلاة والزكاة والحج والوضوء ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في اخرى فيجتمعان في مثل الايمان بان امن بعد ما امر به فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به لانه لا يحتاج في تحقق حسنه اليه وحسن لكونه اتيانا بالمامور به ويوجد الاول بدون الثاني فيما اذا امن من غير ان يومر به

ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوي فانه حسن لعينه لكونه اتيانا بالمامور به فان قلت كيف يقول لا يكون حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن لذاته وهل هذا الا تناقض قلت مراده انه ليس حسنا في حد ذاته كالقسم الاول بل حسنه لعينه لكونه اتيانا بالمامور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به ففيه جهتا حسن لعينه بلا واسطة وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في المقسم الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسنه العيني بواسطة او بلا واسطة **قوله** وبهذا اي بسبب انه يشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان بالمامور به لاجل كونه مامورا به يندفع الى آخره **قوله** وعلى هذا اي كما ان النوعين من الحسن لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب المفهوم لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك كالوضوء المنوي فانه حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة **قوله** والمراد بالمامور به الى آخره جواب سؤال بان يقال المامور به في الصلاة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به فالاتيان هو نفس المامور به وحاصل الجواب ان هنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فاراد بالمامور به الحاصل بالمصدر اعني الحالة المخصوصة وبالاتيان ايقاعه واحداثه فافهم **قوله** وبحث الحسن والقبح طويل واحسن ما يطالع عليه صدر الشريعة والتلويح **قوله** وهو اي ما يكون حسنا لعينه اي لعين ذاته لا لورود الامر به وهذا مراد الشارح بسلب الواسطة وليس المراد به قطع النظر عن الشرع اذ ليس منشأ حسن الفعل المامور به ذاته حتى يحكم العقل بانه حسن والا لما كان حسنا لغيره لان ما بالذات لا يتخلف وسنوضح ذلك **قوله** اما ان لا يقبل السقوط اي سقوط التكليف به **قوله** كذا قال بعض الشراح المراد به منصور القاآني شارح المغني وقال عقيب النظر المذكور اللهم الا ان يقال انما ينقسم الحسن ثلاثة اقسام بالتقسيمين اذ ما يحتمل السقوط اما ان يكون مشابها

او غير مشابه وما قاله الشارح من الجواب ظاهر **قوله** او يكون ملحقا بعينه اي بما
حسن لعينه انما الحق هذا القسم بما حسن لعينه دون ما حسن لمعني في غيره لقوة
ما بالعين وتقدمه علي ما بالغير علي ان ارتفاع الوسائط صير هذا القسم محض
تعبد الله تعالي تصيرا كان لم تكن فيه مشابهة لما حسن لغيره اصلاً **قوله** فالقسم
الثالث درجة ثالثة بينهما فيكون قسيما لما حسن لعينه ولما حسن لغيره لان حسنه
لمعني في نفسه ولمعني في غيره بحيث لا يستقل العقل بادراك حسنه بخلاف
القسم الاول فان العقل يستقل بادراك حسنه خاليا عن مشابهة ما حسن لغيره
وهذا القسم الثالث كله يحتمل السقوط والحاصل من الترديد المذكور في المتن بالحقيقة
ثلاثة اقسام وباعتبار السقوط والترديد فيه المستفاد من المثال اربعة اقسام
لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعني في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف
اولا وما يقبل السقوط اما ان يقبله وصفا لا اصلاً او يقبله اصلاً ووصفا واعلم
ان الاقسام العقلية في السقوط اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يحتمل السقوط
اصلاً ووصفا او يحتملهما او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل او بالعكس فقوله لا يقبل
السقوط اعم من ان لا يقبل السقوط اصلاً ووصفا او وصفا لا اصلا وكذا قوله يقبله
اعم من ان يقبل اصلاً ووصفا او وصفا فقط **قوله** كالتصديق التصديق هو الاذعان
والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها اي نسبة الصدق الي المخبر اختيارا حتي لو وقع
في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا
لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الي المتكلم الا قبول حكمه
والاذعان له فان قيل فعلي هذا يكون التصديق من الكيفيات النفسانية دون
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا صح ذلك باعتبار شموله علي
الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل
تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوهما
ولك ان تقول ايراد الايمان في نظاير هذا النوع مشكل لان حسن الايمان عرف

بالعقل قبل الامر حتي قلنا بوجوب الاستدلال علي من لم تبلغه الدعوة وهو في بيان
الحسن الذي ثبت للمامور به بالامر وعرف به لا بالعقل ولذا لم يذكره القاضي الا ان
يكون عنده بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله لا يقبل السقوط يأباه والجواب انه
يحتمل ان يكون عنده بالسمع لما ذكر في متن البزدوي ولا نسلم ان قوله ذلك يأباه لانه
ليس كل ما هو بالسمع قابلاً للسقوط بل القابل له حكم يحتمل الوجود والعدم والايمان
ليس ذلك **قوله** ولا يقبل السقوط اصلاً ووصفا والمراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف
هو الحسن **قوله** ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلاً الاقرار فان اصله وهو
التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتي لو بدله بضده لم يكن كفرا اذا كان
مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل
علي التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا
وان زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف علي راسه دليل علي ان
الحامل علي التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله
دليل علي تبديل الاعتقاد هذا وذهب جمهور المحققين الي ان الاقرار باللسان ليس
جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتي ان من صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه ومع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله تعالي غير مومن في احكام الدنيا
ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعضهم الي انه جزء من الايمان
تمسكا بظواهر النصوص الدالة علي كون كلمة الشهادة من الايمان الا ان كون الاقرار
جزءا له شائبة العرضية والتبعية ففي حالة الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتي لا يكون
تارك الاقرار مع تمكنه منه مومنا عند الله وفي حالة الاضطرار يعتبر جهة العرضية
والتبعية حتي يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار **قوله** وبصفاته احترز به عن
عمن اقر بوحدانية الله تعالي وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لا يكون
ايمانا معتبرا كذا قالوا وفيه شيء بالنسبة الي المعتزلة فانهم من اهل القبلة ومن ثم
قال في شرح العقايد والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال

بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين وامثال ذلك مشكل انتهى **قوله**
ومباح فيه اشكال وهو انه ينافي ما سيأتي في الشرح والمتن من ان المكره على اجراء
كلمة الكفر يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمة ولا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت
الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها والمراد
من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا
قوله ووصفه وهو الحسن غير ساقط الى اخره قال المصنف ومتى احتمل الاقرار
السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكل لان حسن الاقرار
لا يسقط في حالة الاكراه الا يرى انه لو صبر حتى قتل كان ماجورا فكيف يكون حسنه
ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب
لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب ساقط بل استبيح له مع
قيام المحرم واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار
وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما
كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا
بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولا نسلم ان عدم الوجوب
ليس مستلزم لعدم الحسن الثابت في ضمنه لان انتفاء المتضمن يوجب انتفاء
المتضمن كانتفاء الوجوب فانه مستلزم انتفاء الجواز الذي في ضمنه **قوله** في المتن
والصلاة اي في الاوقات الكاملة **قوله** يدل على تعظيم الله تعالى ولهذا قيل انها اجمع
خصلة من خصال الدين على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة الحسن لمعنى في
نفسها واحتمال السقوط الا انها في الدلالة على الايمان دونه فان الاقرار دليل
عليه وجودا وعدما بخلاف الصلاة فان عدمها ليس دليلا على عدمه واما
وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر
لو صلى مع الجماعة يحكم بايمانه لا باعتبار الصلاة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة
التي مختصة بشريعتنا حتى لو صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها

بشريعتنا وايضا الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلاة باعذار
كثيرة كالاغماء والجنون والحيض والنفاس والمرض المفرط **قوله** لكنها تقبل السقوط
الى اخره لا يقال القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والصلاة متى سقطت لم تكن
موجودة لانا نقول هذا اذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك **قوله** الصلاة
في الاوقات المكروهة فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة
للتعظيم واصلها وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم يجز القضاء في تلك الاوقات
لنقصانها وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا الا ان القضاء اسقطه الشارع فيها
عن المكلف ولذا جاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان سببه ولو كانت
ساقطة لما صحت وانما صحت الفائتة في الارض المغصوبة مع وجود النقصان
بالكراهة لان اتصال الوقت بالصلاة فوق اتصال المكان بالمصلي لانه سبب
ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان الظرف لا يوجب
نقصان المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر فنقصانه يمنع الجواز والمكان
لم يدخل فلا ينتقص المامور به بنقصانه **قوله** اذ النفس ليست بجانية في صفتها
الى اخره فان قيل لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر فالجواب
انما وجب قهرها لمخالفة هواها وشهواتها لئلا يقع المرء في الهلاك ويفوز بالنعيم
السرمدي قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى كما ان
التباعد عن النار احترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق
قوله وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي
افقر في قول **قوله** فالتحقت هذه العبادات بالصلاة ولهذا شرط لوجوبها
اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة خالصة يشترط لها الاهلية
الكاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها
ذلك كالعشر وصدقة الفطر فان قيل الصلاة حسنها بواسطة استحقاق الخالق
ولذا لا يحسن لغيره فيكون حسنها بالغير لا بالعين قلنا لم ترد العلماء بحسن الفعل لعينه

اولغيره حسنه مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك متعذر وانما ارادوا ان
الفعل المضاف اذا صار مامورا به يستلزم حسنا لا محالة فذلك يجوز ان يكون
باعتبار نفس الفعل المضاف ويجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور
للامر لا نفس الفعل فالايمان بالله والصلاة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان
كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا لمعنى اخر والوضوء والجهاد كل واحد منهما
مطلوب الحصول لا لنفسه بل لاداء الصلاة واعلاء الدين واذا عرف هذا ظهر الفرق
بين الصلوة والعبادات الثلاث فان الصلاة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة
الحصول لا التفات للامر في الطلب الى امر اخر بخلاف الزكاة والصوم والحج فان
المطلوب منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم الاماكن الشريفة
وقد علم بهذا بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وقال قد يختلف
حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا كذلك لان
ما بالذات لا يختلف **قوله** فان قلت هذا ان حاجة الفقير وجناية النفس الى اخره
حاصل السؤال ان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار
العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد
وحينئذ فيكون الصوم والزكاة والحج من الحسن لغيره قطعا لان هذه الوسايط ليست
بخلق الله تعالى فلا يتجه صيرورتها في حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر
النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها
وانما الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه
نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة
ليست كذلك ولهذا صرح بعض المحققين بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة
المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر
الاسلام ان الوسايط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح
به بعض المحققين وحينئذ فالسؤال وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يستحقان

الدفع والزيارة من قبل الله لا من قبل العباد والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل وللشهوات اميل حتى كانها امر جبلي لها فكانت
كالمجبولة على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط اذن اعتبار
الحاجة والزيارة وقهر النفس ويصير كل من هذه الاشياء حسنا لعينه من غير واسطة
كالصلاة اما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اعتنا في الجملة وتقريره ان الدفع والقهر
اذا جعلا مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون الفاعل هو الله تعالى لان الفاعل
الحقيقي الخالق لجميع افعال العباد فيكونان بخلق الله تعالى فصار كلا واسطة
فيظهر وجه الالحاق حينئذ اما اذا جعلا مصدرين للمعلوم فيكون الفاعل هو
العبد بحسب الظاهر **قوله** اي ذلك الغير اما ان لا يتادي الى اخره حاصله ان ذلك
الغير اما ان يكون منفصلا عن المامور به او قائما به فان كان الاول فلا يتادي
بنفس المامور به ولا بد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعا للدور والتسلسل
قوله في المتن او يكون حسنا لحسن في شرطه هذا هو النوع الثالث من الحسن لمعنى
في غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله او لغيره واسم بل يفتقر الاتيان به على
حدة وان كان الثاني فيتادي بنفس المامور به يكون حسن المامور به لا الغير
وانما عطفه على المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه عاما لشمل المقسم وغيره
فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة ليست من اقسام المامور به قلت هذا
تقسيم حسن المامور به بحسب الغير ووجهه ان يقول ما كان حسنا لغيره لا يخلوا
اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به اولا والاول هو القسم الثالث
والثاني لا يخلوا اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل اخر بعده
وهو القسم الاول والثاني **قوله** في المتن بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا
به يعني ان المامور به يكون حسنا لحسن في شرطه ايضا بعد ما كان حسنا لمعنى
في نفسه او بعد ما كان ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه او كان حسنا لمعنى في غيره
فينضاف الى حسن المامور به القايم به على اختلاف انحائه حسن ما ثبت له حسن

بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وان كان الثاني فيتادي بنفسه المامور به

شرطه فيكون فيه حسنان **قوله** في المتن كالوضوء ولك ان تقول لا نسلم
ان التطهير ليس بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة فان الكلام في
الحسن لا في العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعًا ولا نسلم ان التطهير
مع قطع النظر عن الصلاة ونحوها حسن شرعًا وان كان العقل قد يتصور فيه
نوع حسن لحسنه شرعًا للصلاة وهي لا تتادي به **قوله** ولو جعل الاعلاء والدفع
مصدرًا للمجهول الى آخره الكلام فيه كما مر **قوله** فكان الاولى ان يقول الى آخره
ظاهرًا لعدم احتمال ان يكون اقامة الحدود مصدرًا للمجهول لان اقامة الحد
انما يقيمها العبد فتامل **قوله** والقدرة التي يتمكن بها العبد الى آخره هذا
النوع يسمى جامعًا لجمعه بين الحسنين لان به يصير الحسن لمعنى في نفسه
باقسامه الثلاثة والحسن لمعنى في غيره ايضا حسنًا لمعنى في شرطه فيكون
للتصديق حسنان حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة
وكذا الصوم والصلاة والزكاة والحج وللوضوء حسنان حسن لمعنى في غيره
وحسن يكون لمعنى في شرطه وكذا الجهاد وما شاكله **قوله** فلا شك في حسنه
لان تكليف العاجز قبيح انما كانت القدرة حسنة لانه بها ينتفي التكليف بما
لا يطاق وهو قبيح وكلما انتفى القبيح به فهو حسن فالقدرة حسنة واعلم ان
ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والجمع بين
الضدين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعا لغيره
بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرط او وجود مانع كخلق
الجسم فالجمهور على ان التكليف به غير جايز خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع
التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع [وانما النزاع فيما علم انه لا يقع صح] او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة
والكفار هذا ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثاني
وانما نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة
لله تعالى ابتدأ وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجي والتكليف

قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل
فهو في حال التكليف غير مستطيع **قوله** فتخصيص المصنف هذا القسم الى آخره
يمكن ان يقال انما لم يذكر المصنف الحسن لغيره اعتمادا على فهم الاذكيا **قوله** وفي قوله
والقدرة التي يتمكن دلالة الى آخره وذلك لان هذه القدرة هي التي شرط للتكليف
ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل يستدعي سابقية التكليف والتكليف
يستدعي سابقية القدرة قال بعض الشراح فظهر من هذا ان القدرة شرط التكليف
لا شرط حسن المامور به فالاولى ان لا يجعل من القسم الثاني بل تذكر ابتداء على حدة
كما فعل الامام ابو زيد الدبوسي وغيره **قوله** اعلم ان القدرة على نوعين الى آخره لم يذكر
الشارح النوع الثاني وكانه تركه استغناء بما ياتي في المتن وكان المناسب ذكر هذا
والتحقيق الى آخره عند قوله والشرط توهمه **قوله** فهي مع الفعل ولا يجوز ان تكون قبله
اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة
التي تصير موثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده
وان اريد القوة المستجمعة لجميع الشرايط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة
بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليها فالتقدم الذاتي لا ينافي
المقارنة الزمانية كحركة الاصبع مع حركة الخاتم **قوله** لان الفعل بدونها ممتنع
لانه غير مقدور عليه بدونها **قوله** قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا
حال المباشرة اي لكون القدرة المستجمعة لجميع الشرايط وجبت حينئذ فالمباشر
لم يكلف لعدم القدرة فيلزم ان لا يعصي وهو محال واجيب ايضا بطريق المعارضة
بان الفعل عند جميع شرايط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب
لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك **قوله** والتحقيق اي تحقيق كون القدرة
المقارنة ليست شرطا للتكليف للزوم المحال بل قدرة غيرها فلا يلزم ما ذكره السائل
وحاصله ان التكليف يستدعي مطلق القدرة كما ياتي وبهذا التحقيق يندفع ما يقال

من ان الفعل بدون علته التامة ممتنعة ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال
لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل
قوله مكلف بايقاع الفعل في المستقبل وهذا وجوب الادا بخلاف نفس الوجوب
فان القدرة ليس شرطا فيه فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا
يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب
عن القدرة اجيب بان التكليف طلب ايقاع الفعل ونفس الوجوب لزوم
وقوع الفعل ووجوب الادا لزوم ايقاعه وقد ينفك نفس الوجوب عن وجوب
الادا الذي هو التكليف كما في النائم فلا يكون نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما
له فلا يكون مشروطا بالقدرة **قوله** بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى
ايقاعه كالمستيقظ اذا دخل عليه وقت الصلاة فانه اذا كان قادرا يكون
فعل الصلاة مقدورا له بمعنى انه يصح ان يتعلق قدرته به ويصح منه
القصد الى ايقاعه **قوله** مما لا يصح تعلق قدرة العبد وقصده الى ايقاعه
كالنائم **قوله** وهو ادنى ما يتمكن به المامور الى اخره المراد منه التمكن العقلي
وان كان نادرا عادة **قوله** اي ادا كل ما ثبت بالامر وهو المامور يشير الى المجاز
في عبارة المتن حيث اطلق المصدر على المفعول او السبب على المسبب لان
الامر سبب للمامور وهذا النوع المطلق من القدرة شرط في ادا كل ما امر به
ماليا كان او بدنيا اذ في لزوم الادا بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص
حتى اجمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه او بماله او للخلل
في بدنه لعدم معين او ارتفاع ثمن الماء ارتفاعا فاحشا وكذا ادا الصلاة لا يجب
بدون التمكن منه واداء الحج لا يجب بدون الزاد والراحلة واداء الزكاة لا يجب
الا بالممكنة ايضا حتى لو هلك النصاب قبل التمكن من الدفع سقط الواجب **قوله**
ولقائل ان يقول هي مراجعة الى الشيء والى نفسه والى غيره الاحسن ان يقول
الى الشيء وحده واليه مع غيره والمراد رجوعا معنويا لا نحويا لان القدرة شاملة

لاقسام الحسن الثلاثة فيلزم ان يكون قسم الشيء اعم من مقسمه واجيب بان الضمير
راجع الى القدرة المطلقة ليكون نوعاها مطلق قدرة وقدرة كاملة لكن هذا الجواب
انما يمشي على القول بتحقق الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق كما ذكروه في بحث
مطلق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم الفرق فلا فالاولى ان يقال الضمير
راجع الى القدرة من حيث هي هي لا بشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا
بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يتخرج ما قاله الشارح لعدم خفاء الفرق
بين ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرطه وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ مطلق
مكان ممكنة لتحصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العدول عن موافقة اصله
المفيد لسعة الاصطلاح واوجز لانه كان ينبغي ان يقول **قوله** وهي نوعان ممكنة وهي
شرط اداء كل ما امر ويطرح قوله وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه
للاستغناء عنه حينئذ **قوله** لان المطلق علة للاولوية **قوله** فانه اي مطلق
القدرة **قوله** حتى من فاتت عنه صوم الى اخره حاصله انه قد يستدل على اختصاص
هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة
والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت
اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الاخرة
كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي
يسقط معه الفعل قطعا **قوله** هذا عند من اوجب القضا بالسبب الاول قيل فيه
بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضا بالسبب الذي يجب به الادا ان يكون
الواجب واحدا كيف وان في الادا يجب عين المامور به وفي القضا مثله فلا يكون
وجوب القضا بقاء ذلك الواجب بعينه فلو لم يشترط القدرة في وجوب القضا
لزم تكليف ما ليس في الوسع **قوله** لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب
السابق اي تفريغ الذمة من الواجب السابق **قوله** فالاولى ما قال بعض الحذاق
هو الامام ركن الدين النسفي رحمه الله **قوله** لان الادا ان كان مطلوبا بنفسه اي كما

اذا كان الوقت موسعًا في حق المقيم **قوله** وان كان لغيره اي كما اذا تضيق الوقت **قوله** فكذا القضا ان كان مقصودًا كالمسافر اذا فاته صيام ايام من رمضان ثم اقام بمقدار الايام التي فاتته فههنا يكون القضا مقصودًا بنفسه ليظهر اثره في وجوب الايصاء قيل فيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للخلف ولا نسلم ان وجوب الايصا خلف عن القضاء **قوله** والشرط توهمه اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة الموثرة المستجمعة لجميع الشرايط وهي تقارن الفعل كما مر وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي سلامة الاسباب والآلات وهي سابقة على الفعل وصحة التكليف تعتمد على هذه القدرة غير ان ما به يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير الفعل معه غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا للاداء الصلاة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه ياثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلًا وان كان يندر وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لخلفه الذي هو القضا لا لعينه ومثاله الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابي يوسف الله اكبر يكون الادا واجبًا عليه لخلفه لا لعينه حتى لا ياثم بتركه **قوله** لا حقيقته لانه انما يشترط حقيقة القدرة اذا كان المقصود هو الادا اما اذا كان المقصود هو القضا فلا كما في المسائل الاتية فان الفرض انما هو الخلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف وليس فيه تكليف ما لا يطاق لان المقصود غير ما كلف به **قوله** او طهرت الحائض في اخر جزء من الوقت لكن الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة فلا تلزمها الصلاة الا اذا ادركت جزء من الوقت بعد مدة الاغتسال لانها من جملة حيضها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها عشرة فتلزمها اذا ادركت جزءًا من الوقت قدر ما يسع التحريمة بعد الانقطاع

سوا تمكنت من الاغتسال او لا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد الانقطاع وللقايل ان يقول التحريمة ليست من الصلاة بل هي شرط على الصحيح فكيف يكون بادراكها ادراك جزء من الصلاة فيلزمه القضا **قوله** كما في الحلف على مس السماء وهو بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع اعادة الزمان الماضي ولئن سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله** لان القوم تهيبوه جواب سؤال مقدر بان يقال لم لا اعلموه بغروب الشمس فاجاب بان القوم تهيبوه لانه كان مهابًا عندهم فلهيبته لم يعلموه بغروبها **قوله** ثم ينقل اي لزوم الادا الى لزوم القضاء لعجزه عن الادا وههنا وجه اخر في وجوب الصلاة بادراك الجزء الاخير من الوقت من غير نظر الى توهم امتداده وهو ما ذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه تمام الصلاة لان به يتمكن من ادائها بان ياتي بالتحريمة في الوقت ثم يتمها بعد خروجه فيكون ذلك ادا لا قضا كما هو المذهب فيجب الادا على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضا اذا فوت وهذا فيما عدا العجز ظاهر اما في العجز فلا يجب اداوه لعدم تصوره وانما يجب قدر ما يتصور وهو مجرد الشروع فيه واذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضا ذلك القدر فاذا قضاه يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان فتامل لكن على هذا الوجه خرجت القدرة عن ان يكون متوهمة وكانت محققة وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الاصل الى اصل اخر وهو ان المودي بعد الوقت بتحريمة اديت في الوقت هل هو ادا او قضاء او بعض ويجري الكلام على اختلاف مذاهبهم في ذلك **قوله** وقال زفر لا يلزمه الا ان يدرك وقتا صالحًا للادا لعدم الشرط الى اخره فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف كاف بالاتفاق فكيف زفر يخالف في هذه الفروع قلت لانه يشترط عند توجه الخطاب ان يكون الباقي من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض بناء على عدم انتقال السببية عنده بعد ذلك كما سياتي **قوله** كما يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة حاصل ما نقول

ذكر في وجه القياس ان هذا توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم حصول المقصود
به الايري ان احتمال سفر الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ
الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض الزمن والمقعد بزوال المرض والزمانة
واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح
شرطا للتكليف فهذا اولى والجواب وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء
من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب الادا موجود
لجواز امتداد ذلك الجزء بتوقف الشمس فيثبت به بهذا القدر وجوب الادا ثم بالعجز
الحالي ينقل الحكم الى خلفه وهو القضا على ان الشيخ الفاني والمقعد ومن بمعناه مكلفون
بوجوب الادا ايضا ولهذا انتقلت الوظيفة لعجزهم عن الخلف المشروع واما فاقد
الزاد والراحلة فانما يتوجه اليه وجوب الادا كفوات فايدته عند العجز وهو الايتان
بالبدل لعدم الخلف المشروع في حقه قال بعض العلما الافاضل والحق ان توهم
القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلما استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل
للاحتياط لان ايتان المكلف بشي ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا
لم يؤثموه فافهم **قوله** وليس معناه جواب دخل وحاصله ان تسميتها ميسرة على سبيل
الفرض والتقدير بمعنى ان ما شرط بها من اداء الواجبات لو لم يشترط بها لكان
واجبا بالقدرة الممكنة وذلك جايز ولكن بصفة العسر فلما شرط بها وتوقف عليها
صار كانه تغير بها بواسطة اشتراطها من عسر الى يسر وصارت كانها هي المصيرة
لادائه يسرا بعد ما كان عسرا لولا اشتراطها **قوله** دون البدنية اذ لو اشترطناها
في البدنية لما صح التكليف في الجزء الاخير ولما وجب القضا بفواته لفوات صفة
اليسر وهو التمكن من الادا واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يشترطها الا فيما هو امر
شاق بمحبوب النفس **قوله** لانها شرط في معنى العلة هذا دفع لما يقال لم شرط دوامها
لدوام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط في معنى العلة موثرة في تغير الواجب
تقديرا لا شرط محض بخلاف الممكنة **قوله** فان قلت بقاء الحكم وارد على قوله شرط

في معنى العلة **قوله** كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط هذا مسلم في بعض الشروط
التي هي شروط انعقاد لا دوام كالنية والوقت والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة
وستر العورة واستقبال القبلة فانها شروط دوام يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
قوله قلنا نعم اذا امكن البقا بدون العلة اما اذا لم يمكن بان يكون العلة مخصوصة
فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلهذا
اشترط بقاؤها دون الممكنة وان كان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس
اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** كالرمل في الحج والحق
ان الحكم يزول عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون
اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف مع بقائه ممنوع فان النبي عليه الصلاة
والسلام رمل في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وقد امرنا
بتذكير النعمة في مواضع من كتاب الله تعالى ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة لحين
غلبت المشركين كان علة الرمل ايهام المشركين قوة المومنين وعند زوال ذلك كان
علته تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافرين عبادة ربه
ثم صار علته حكم الشرع برقه وان اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة
وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قايمة كالجواهر **قوله**
لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكاة في الباقي لان كمال النصاب علة للوجوب
فكما لا يجب الزكاة ببعض النصاب ابتدا لا يجب ببعضه بقاء واللازم باطل لان كل
جزء يبقى بقسطه وتحقيق الجواب الفرق بين الابتدا والبقاء لان اشتراط النصاب
في الابتدا للتمكن من الاغنا لا لتيسر الواجب فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة
في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب **قوله** بل شرط في الابتدا
للتمكن جواب سوال تقديره اذا كان النصاب ليس بشرط لليسر الى اخره لكان ينبغي
ان لا يشترط كمال النصاب في الابتدا فاجاب بقوله انما شرط للتمكن من الاغنا الى
اخره واعترض بان الاغناء الواجب تمليك ما يدفع به حاجة الفقير لا الاغناء

الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق من
غير الغني لان الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاحواج المودي اي المزكي
وذلك الغني بلا احواج ورد بان حسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه
مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان
بهم خصاصة واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر
عدم الصبر على الشدة فثبت ان الغنى لا بد منه وهو بكثرة المال وليس للكثرة
حد تعرف به فقدره الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه
لان مقادير الشرع لا يدرك معناها وذلك الحد شرط لنفس الوجوب قوله اي اغناء
الفقير عن المسئلة يعني لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم
فان قلت هذا الحديث ورد في صدقة الفطر فما وجه الاستدلال به في وجوب الزكاة
فالجواب ان الحكم ثبت في الزكاة بالدلالة فان الاغناء لما وجب في صدقة الفطر
لدفع حاجة الفقير مع قصور صفة الغنى فيها فلان يجب في الزكاة بهذا المعنى
مع كمال صفة الغنى اولى وقوله في مثل هذا اليوم متعلق بالاغناء لا بالمسئلة والمثل
زائد وفائدته التعميم في الحكم هذا ولاشتراط الغنى في الزكاة قلنا بطل وجوبها
بالدين المقترن بوجوبها لا بالدين اللاحق بعد الوجوب فافهمه قوله فقدره
الشارع بملك النصاب فكان النصاب شرطا للوجوب لا لليسر بمنزلة القدرة الممكنة
في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند
هلاك البعض لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه وكان
ينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاكه وانما سقطت لفوات النماء الذي تعلق اليسر به
لا لفوات النصاب فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي ببقاء النماء في ذلك القدر
قوله والواجب اذا وجب بصفة اليسر الى اخره ولك ان تقول ينتقض هذا بالقدرة
الممكنة لان الواجب هناك تعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب
ان الواجب متى تعلق بالممكنة وحصل التمكن من الاداء لم يشترط استدامتها ولئن

سلمنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما وهو خلاف
الاجماع فلهذه الضرورة تركنا ذلك الاصل فما ثبت بالضرورة لا يقدح فيما ثبت
بغيرها قوله لانه اذا استهلك المال لا يسقط الى اخره وهذا بخلاف الكفارة فانها
تسقط باستهلاك المال كالهلاك وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في
الكفارة غير معين ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك
سوا بخلاف الزكاة فان المال لما كان متعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول
بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك
تعديا على حق الغير بوجه فساوى الهلاك وانما قلنا ان المال غير معين لانها
وجبت في الذمة فاي مال وجده بعد الحنث حصلت به ولو قدر على المال بعد
العجز عنه والانتقال الى الصوم فان كان ذلك القدرة في اخر جزء من ايام الصوم
يلزمه التكفير بالمال وينقلب الصوم نفلا بخلاف الزكاة فانه لو وجد المال بعد
الهلاك لا يلزمه الزكاة قوله لانه ليس من جنس الخارج يعني اعتبر النماء تقديرا بالتمكن
من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن
فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة هذا في الخراج الموظف اما خراج المقاسمة
كالعشر قوله بخلاف ما اذا اصطلم الزرع افة والمراد بالافة الحر الشديد والبرد الشديد
او الجراد او الامطار الكثيرة المفسدة وغير ذلك من الافات العارضة للزرع واصطلام
الزرع في الارض المستاجرة لا يسقط الاجرة قيد بالاصطلام وهو ذهاب الكل لانه
لو ذهب بعضه قال محمد ان بقي مقدار الخراج يجب الخراج وان بقي اقل منه اخذ نصفه
قال مشايخنا والصواب ان ننظر اولا الى ما انفق الرجل ثم ننظر الى الخارج فيحسب
ما انفق اولا من الخارج فان فضل شيء اخذ منه على نحو ما بيناه وفي قوله حتى لو كان
بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج لانه مبني على
التمكن من الزراعة وقد حصل حقه له وفي هذا رد لمن زعم ان بيان الرد انهما لو وجبا
بقدرة ميسرة لسقطا باهلاك المال واللازم باطل فالملزوم مثله فعرفنا انهما وجبا بقدرة

ممكنة **قوله** فقال البلادغم بعضهم اه فقال المص ردّا لهذا الزعم ولا يخفي ان المص لم يقل
هذه العبارة ولكنه ماخوذ من كلامه بالقوة باعتبار التفريع والحاصل ان اشتراط
الزاد والراحلة والنصاب لبيان ادني التمكن لا لليسر فكانا من قبيل الممكنة دون
دون الميسرة **قوله** فان قلت هذا اي جعل الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة
يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب لانهما ليسا منها **قوله** قلنا لاينافض
الي اخره فكانه اخذ الالات بالمعني الاعم اي اعم من ان يكون جوارح او غيرها **قوله**
وكذا النصاب الي اخره هذا شروع في اثبات ان صدقة الفطر وجبت بقدرة ممكنة
لا ميسرة **قوله** وهل تثبت صفة الجواز الي اخره اعلم ان الفعل كما يوصف بالصحة
والبطلان يوصف بالاجزا وعدمه فيقال هذا الفعل مجزي وغير مجزي ووجه
ايراده هنا كونه في بيان حكم المامور به وحسنه لان الاجزاء من لوازم الحسن **قوله**
اذا اتي به انما قال اذا اتي به لان الصفة الحقيقية انما تتحقق اذا تحقق الموصوف
قوله قال بعض المتكلمين اي من المعتزلة اعلم ان للاجزا تفسيرين احدهما للمتكلمين
وهو ان يكون الاتيان في سقوط التعبدية وذلك بان ينتفي عنه الموانع ويجتمع فيه
الشرائط والثاني للفقهاء انه اسقاط القضا وامتثال الامر محصل للاجزاء
بالمعني الاول بلا خلاف والخلاف انما هو في اسقاط القضا فقال الفقها الامر
يدل علي الاسقاط عند الاتيان بالمامور به وقال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما
من المعتزلة لا يدل بل يكون عدم وجوب القضا مستفادا من الاصل هكذا حرره بعض
المحققين وهذا الخلاف انما الخلاف في ان البراءة مستفادة من الامر كما هو قول
الفقها او من الاصل كما هو قول المعتزلة وهذا التحرير مستفاد من كلام المصنف في
المتن والشرح حيث قال عن المعتزلة لا يثبت الا بدليل زائد وراء الامر والدليل سكوت
الشارع عن القضا فانه لما لم يوجب القضا دل ذلك علي الجواز **قوله** مستدلين
الي اخره وبان من صلي عند ضيق الوقت ظانًّا انه علي طهارة كان مامورا باداء الصلاة
ولم تجز صلاته ويجب عليه القضا فدل ان الاتيان بالمامور به لا يدل علي الجواز

ولا سقوط القضا ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل علي الفساد ولهذا لو صلي
في الارض المغصوبة تجزيه واذا كان النهي لا يدل علي الفساد فالامر لا يدل علي
الجواز **قوله** وكان النزاع بينهم لفظيا الي اخره يعني ان الاتيان بالمامور به محصل
للاجزا بلا خلاف وكذا سقوط القضا والتحقيق ما ذكره بعض المحققين ولا يخفي
ان التفسيرين اللذين ذكرهما الشارح للفريقين عكس ما ذكره بعض المحققين من
التفسيرين لهما وما ذكره الشارح ذكره غيره ايضا وما ذكره بعض المحققين ذكره غيره
ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين تفسيران فتامل **قوله** وعند الفقهاء
هو عبارة عن حصول الاتيان بالمامور به كما وجب وسقوط القضا مبني عليه فان
اتي به كما وجب سقط والا لا **قوله** فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه الي المامور به يلزم
تكليف ما لا يطاق وهو محال بيان الملازمة ان التكليف متعلق باتيان المامور به
علي وجه الصحة وليس في وسعه الا اتيانه به كما وجب اعني كونه مشتملا علي شرائطه
واركانه فلو لم يحصل الجواز حينئذ يلزم تكليف ما لا يطاق **قوله** والجواب عن استدلالهم
حاصله ان الثابت بالامر قبل الافساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت
بعده هو وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه وهو بامر اخر سوي الاول فلا يكون في
شيء مما نحن فيه واما وجوب القضا علي الظان ممنوع لان من كان عنده انه علي
طهارة فصلي جازت صلاته لما نص عليه محمد في كتاب التحري حيث قال فيما اذا
توضا بماء نجس صلاته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد والاعادة لتبدل الحال لا يكون
تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة متعلق
بشغل الارض وهو ليس بصلاة ولا داخل فيها ولا وصف لها فلهذا لا تفسد **قوله**
واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر يعني الذي هو التحلل عن احرامه والتحلل عن
احرامه ثبت بدليل منفصل وهو امره صلي الله عليه وسلم بالمضي فيما افسد لا بالامر
الاول وكلامنا في الاتيان بالمامور به بالامر الاول **قوله** وبينهما تناف فيه نظر لانه
لا يلزم من نفي احد المتنافيين نفي الاخر فكيف يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز اللهم

الا ان يقال هذا دليل الزامي لا تحقيقي على انا نقول المنافي للوجوب هو الجواز المطلق
لا المقيد بالمنع من الترك وهو محل النزاع وهذا غير مناف لانه جواز خاص فينعدم
بانعدام قيده لان الفصل علة للجنس وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول **قوله**
لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع بيان ذلك ان النوع فيه
حصة من الجنس فاذا عدم النوع تنعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب
بانعدامه كالانسان فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس وهي الحيوانية
الخاصة المقيدة بالناطقية فاذا عدم الانسان تنعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك
فينعدم الجواز بانعدام الوجوب لان الوجوب نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة
خاصة من الجنس وهي جواز مقيد بعدم الترك فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة
قوله واما عدم انتفاء العام بانتفاء الخاص فمسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه
وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة فممنوع وهو محل النزاع فحينئذ
كان للجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصلا عن
دليل الوجوب **قوله** وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام الحديث رواه الطبراني
من حديث ام سلمة رضي الله عنها لكن هذا الحديث لا يحسن لظهور ثمرة الخلاف
لورود الاحاديث الصحاح المقتضية لتقديم الحنث على الكفارة ايضا كما اخرجه
مسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف
على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتفق
عليه عن عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه نحوه ولفظه فأت الذي هو خير وكفر
عن يمينك وقد اختلف الرواة في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة فمنهم من قدم
الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن ابي
حاتم ووقع عند مسلم من حديث ابي موسى وعدي بن ابي حاتم بغير ذكر الكفارة
ولكن قال ابو داود الاحاديث كلها فيها وليكفر الا ما لا يعبأ به ولان ثبوت
النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيما عدا الظهار ليكون

محلا للنسخ واذا فات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع لا يقال يدل على ان وجوب
التقديم كان مشروعا ما اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسلمان وابي الدرداء رضي
الله عنهم انهم كانوا يكفرون قبل الحنث لان فعل الصحابي وان كان حجة عندنا لا يدل
على ان فعل من عداه كان كفعله ولئن كان فغاية ما يثبت به جواز الفعل لا وجوبه
واما قضية الوجوب فقدر زائد لا يثبت الا بدليل يخصه فالا فقد لا ظهار ثمرة الخلاف
نحو مسئلة صوم يوم عاشوراء اما نسخ وجوبه مع جواز فعله فعنده يكون الجواز بعد
الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجبه وعندنا يكون ثابتا بدليل الاباحة
الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه **قوله** منسوخ بالاجماع يعني كونه منسوخا مجمع
عليه لا ان الاجماع ناسخ له لان ذلك لا يستقيم **قوله** الامر نوعان ما تقدم كان في تقسيم
المامور به باعتبار احوال قائمة بنفسه وهذا شروع في تقسيمه باعتبار امر غير قايم
به وهو الوقت فتقدير الكلام ما يثبت به الامر وهو المامور به لان الاطلاق والتقييد
وصفان للمامور به لا للامر **قوله** مطلق عن الوقت الى اخره المراد بالمطلق ما لا يتعلق
بوقت محدود تعلقا لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء او لا يكون
الاتيان به في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وان كان واقعا
في وقت بالضرورة كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان
قوله وهو على التراخي اي عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي والمتكلمين وبه قال
ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الزجاجي وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
قيل هو الصحيح **قوله** خلافا للكرخي وبعض اصحاب الشافعي وعامة اصحاب الحديث
وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعي فيما ذكره ابو سهل الزجاجي ايضا
وقيل انه لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما يدل على القدر المشترك فلا يثبت
كل منهما الا بقرينة وبه قال الفخر الرازي واختاره بعضهم وقد اتفقت كلمتهم على
ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب وروده بحيث يجب تعجيل الفعل في اول
اوقات الامكان واختلف في معنى التراخي فذهب الجمهور الى انه الاتيان به

متاخرا عن ذلك الوقت بحيث يجوز التاخير ولا يجب وذهب صدر الشريعة الى انه
عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فيكون التراخي عنده اعم من الفور
وغيره قوله ان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج
عن موضوعه غير ان ثبوته من ضرورات حصول الفعل فيستوي فيه كل الازمنة
ويصير كما لو قيل افعل في اي زمن شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاه كما لو قيل
افعل الساعة ولا يخفى ما بينهما من التناقض وعود المحمول بالنقض قيل فيه نظر
اذ لا نسلم ما ذكر ان لو لم يكن افعل الساعة بيان تقرير وهو ممنوع وايضا لهم ان يقولوا
انما يكون للفور اذا لم يقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلم يكن عند التقييد يفيد
الفور حتى يلزم التنافي ويمكن ان يقال لو كان قوله افعل الساعة بيان تقرير لنفي
على اطلاقه كما كان قبل التقييد اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق
وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد بما يكذبه فلا يكون تقريرا
بل تغييرا قوله واما قوله فتاخيره نقض لوجوبه فممنوع بل هو مصادرة على المطلوب.
وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب في اول اوقات الامكان لانه انما يلزم على تقدير
الوجوب على الفور كالواجب المضيق وهو عين النزاع واما الموسع فيجوز تاخيره
وما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل في الزمن الثاني والثالث وما بعده الى
اخر العمر يكون مؤديا لا قاضيا من غير اثم وحرمة وانما ياثم بالتاخير اذا مات من
غير اتيان به بالاتفاق قوله ولهذا اي لكون مجرد التاخير لا يكون تفويتا لو ظن انه
لا يعيش واخر ياثم بالتفويت قوله والموت فجاة نادر جواب سؤال بان يقال ينبغي
ان لا يجوز له التاخير لاحتمال الموت فجاة قوله والفوات مضاف الى صنع الله تعالى فيما
اذا اخر غير ظان ولا يلزم اضاعة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل
العبد ترك التفويت حذرا من استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فات بصنع الله
تعالى قوله ومقيد به المقيد بالوقت ثلاثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق
او مشكوك والموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا قوله اذ لا يتحقق

بدون الوقت هذا دليل على شرطية الوقت للاداء وللك ان تقول كما ان المشروط
لا يتحقق بدون الشرط كذلك المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا الاستدلال
على جهة الشرطية والجواب ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب لنفس
الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطاب وسبب الاداء مباشرة العبد الفعل في الوقت
وسبب المؤدى والاصل فيه فوات المشروط بفوات الشرط بخلاف المسبب فانه قد يثبت
باسباب متبادلة فلا يلزم من عدم السبب عدم المسبب ويلزم من عدم الشرط المشروط
بقي شيء وهو ان الشرط يقتضي التقدم على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب
بان المراد بالشرط هنا ان يجعل الواجب موصوفا بالاداء فلا بد من مقارنته للمشروط
فالظرفية لازمة للشرطية هنا وبعضهم جعل الجزء الاول شرطا حتى يصح التقدم وفيه
كلام ياتي قوله ولقائل ان يقول الى اخره قال بعض مشايخنا هذا الاعتراض غير
وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال اذ الايجاب شان السبب لا الشرط وليس معنى قولهم
لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود عند عدم الوقت فيتخيل الى ان الوقت
انما كان شرطا لصحة الاداء لتوقف صحة وجودها عليه وهو غير داخل في مفهومها
فمعنى كلامهم هو عين الاولى واقول وما ذكره الشارح من تعريف الشرط انما هو للشرط
الجعلي كدخول الدار فانه يلزم من وجوده الوجود ولا يوجب العدم عند العدم بل
عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي كما سياتي والكلام هنا في الشرط الشرعي وهو لا يوجب
الوجود عند الوجود فكان الاولى ان لا يذكر هذا هنا فانه غير مناسب للمقام ولكنه
تبع فيه غيره في هذا المقام ظنا منه انه مناسب ووارد كما ظن ذلك الغير قوله
والاولى ان يستدل الى اخره هذا ليس جوابا عن السؤال بل جواب عن ايراد اخر وهو
ان يقال ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود وههنا لا يوجب الشرط الوجود عند
الوجود حيث يوجد الوقت ولا اداء فقال والاولى الى اخره والحاصل ان المراد من
قولهم الوقت شرط الاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت وجبت صحة
الاداء عند وجود الاداء واما في صورة الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت الاداء بفوات

الوقت لان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هاهنا فتامله
قوله اذا المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء من الكمال والنقصان فان الوقت
ان كان كاملاً فالاداء كامل وان كان ناقصاً فناقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب
الاستدلال على سببية الوقت للوجوب لا على شرطيته للاداء فان المؤثر في كمال
الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف المشروط فانه لا يختلف باختلاف
شرطه كما ان كمال الاداء ونقصه قد يتبع الظرف كما في صوم يوم النحر ويمكن ان يجاب
بان عدم اختلاف المشروط باختلاف الشرط ممنوع فان المشروط قد يتبع الشرط
كالصلاة بالنسبة الى الطهارة والالم الشديد للسوط الشديد عند شدة قتله وعدمه
وسياتي ايضاح ذلك قريباً قوله اذا المظروف محال فيه شي لان الظرفية تقتضي
المقارنة والشرطية يقتضي التقدم فكيف يكون الظرف شرطا ولهذا قلنا في وقت
الصلاة لما كان الوقت ظرفا وشرطا ان الجزء الاول شرط وجملة الوقت ظرف قوله
وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف حاصله ان الشرطية ليست بلازم
بين الظرفية ليكتفي بها عنها غاية الامر انه قد تستفاد الشرطية من الظرفية
لكن هنا بالنسبة الى المؤدي ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلاة في وقت اخر على
ان الظرفية باعتبار المؤدي وهو الهيئة والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم من
كون الشي ظرف الشي كونه شرطا لاخر قوله اي لوجوب المؤدي الاولى ان يقول
لنفس الوجوب لان سببية الوقت انما هي لنفس الوجوب الذي هو شغل الذمة
بالواجب اما وجوب الاداء الذي هو طلب تفريغ الذمة بالفعل الخارجي المطابق
لتلك الحقيقة الذهنية فثابت بالخطاب عند ضيق الوقت فجعل الوقت سببا لوجوب
المؤدي غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة
عن ذلك الواجب بالثابت بالسبب كان سببا لوجوب المؤدي وفيه كلام قوله بدليل
ان المؤدي يفسد قبل الوقت وهذا علامة كونه سببا اذ تعجيل الشي قبل انعقاد
سببه لا يجوز ولك ان تقول هذا الدليل لا يطابق المدعي لان المطلوب سببية الوقت

لنفس الوجوب لا لوجوب المؤدي فتامله قوله الحول ليس بشرط للوجوب لان شرط
الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته
الاصلية نام ولو تقديرا قوله او للاداء لان شرط الاداء نية مقارنة للاداء او لعزل
ما وجب او التصدق بالكل قوله ولا يتصور تقديمه اي وجوب الاداء عليه اي على
الحول لان الخطاب بالاداء انما يكون عند حولان الحول فلا يتصور تقديمه عليه وانما
يتصور التقديم على الشرط لو كان الحول شرطا للاداء وهو ممنوع وانما صح تقديم الزكاة
على الحول لانه تعجيل بعد وجود السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز قوله بخلاف
وقت الصلاة الى اخره لما بين ان بطلان تقديم المشروط ضروري وان ما ذكروه من
تقديم الزكاة على الحول ممنوع لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلاة
فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطيته لا سببيته
فلا يثبت سببية الوقت ببطلان تقديم الصلاة على الوقت لاحتمال البطلان باعتبار
الشرطية وفيه يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة ترجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله والحق الى اخره كالترقي
وهو تقوية للاشكال الوارد على الجواب وحينئذ يبطل الجواب بالكلية قوله لجواز ان
يثبت باسباب شتى يعني فبطلان التقديم لا تصلح امارة للسببية قوله او لان
الوجوب دليل اخر على كون الوقت سببا قوله فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس
الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقص كالعصر يستانف في وقت الاحمرار والاصل
في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف
او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية فيحمل عليه ما لم يصرف عنه دليل
بقي شي وهو ان هذا الدليل انما يستقيم على قول من جعل الوقت ناقصا اما من لم يجعله
كذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتاتى باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس
الوجوب الذي هو وصف في الذمة مدرك بالعقل منفك عن المؤدي وهذا الموجود
الخارجي المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتى لو تبدل بالعدم

لم تتبدل وهذا هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا ظهر ان اختلافه باختلاف
الوقت لكونه سببًا له وكذا لا ينافي الاختلاف باختلاف الشرطية لان الوقت
ليس شرطا لنفس الوجوب الذي هو المدعي بل شرط للاداء ولاختلاف الاداء بناء علي اختلاف
وجوب الاداء المبني علي اختلاف نفس الوجوب وحينئذ لا يرد صوم الخريف فان الوقت
ثمه ظرف للصوم ونفس الوجوب ليس مظروفا للوقت حتي يكون نقصه وكماله وباعتبار
نقص الظروف وكماله **قوله** ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي والاداء والمدعي سببية
نفس الوجوب اي سببية الوقت لنفس الوجوب فيه شي لانه قد قال قبل هذا ان
المؤدي لا يختلف اذ المختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاولي
ان يقول المتغير هو الاداء وسببية الاستطاعة لا الوقت والمدعي سببية لنفس
الوجوب فالدليل لا يطابق المدعي وقد يجاب بان المراد من اختلاف الاداء اختلاف
الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه والاداء ليس الا
تسليم ذلك الواجب الذي يثبت في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب وذلك
لان السببية لا تتعين الا باتصال الاداء بجزء من الوقت كما سياتي فاذا اتصل الاداء
بجزء ناقص كان ذلك الجزء سببًا لنفس الوجوب فتشتغل الذمة بالواجب بصفة
النقصان والاداء تسليم ما في الذمة فيختلف باختلافه **قوله** والاولي ان يقال
ان نفس الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل علي السببية لان دوران الشي مع الشي
امارة كون المدار علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعي يثبت بالدليل الثاني فلا
حاجة الي هذا الاولي فقال بعض المحققين من اشياخي وهذه الامارات وان لم تفد
كل منها غير الظن بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع لان الظن
أي الى ان يبلغ حد القطع ولا تناقض في ذلك بان كثرة الامارات
يتزايد بكثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون
في المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة طرق الظن اثرا في تزايده الي حد
القطع واعتبره بالمتواتر فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة
العلامات فيما نحن فيه علي ان علامات كل شي بحسبها فلا يقتضي بحث علي غيره

فتامل **قوله** قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم الي اخره حاصله ان الاوقات
ليست باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم علي العباد فيها وذلك يصلح سببًا
لوجوب الشكر شرعًا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات
اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرًا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر ولقائل
ان يقول اقامة الشي مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو
مثل السفر والنوم والثاني ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة علي ما سيجي
واقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما والاولي ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات
ووجوب العبادات عرف بالبديهة او بالدليل فان قيل بالبديهة فهو مكابرة وان
قيل بالدليل فاني الدليل غاية ما في الباب انكم لا تعقلون المناسبة بينهما وعدم
عقلهما لا يدل علي عدمهما في نفس الامر فان الشرع جعلها سببًا قال الله تعالي
اقم الصلاة لدلوك الشمس فكانت المناسبة موجودة في نفس الامر معلومة له تعالي
غير معلومة لنا كذا افادة بعض مشايخنا **قوله** سببه القديم هو الايجاب القديم
لله تعالي هذا ينافي لما تقدم من ان السبب في الحقيقة ترادف النعم الي اخره وايضا
اذا كان سبب نفس الوجوب هو ايجاب الله تعالي وايجابه طلب الاداء لان ايجابه
لا يثبت في حقنا الا بالخطاب فيثبت به وجوب الاداء وهو خلاف الفرض لان الوجوب
الثابت في الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا منافاة بين
كون ترادف النعم سببًا وايجاب الله تعالي لان ايجابه لا ينفك عن الوقت القائم مقام
النعم فيكون الحكم بايجابه تعالي عند الوقت تخييرًا وعن الثاني بان المراد بالايجاب
ليس هو الطلب بل شغل الذمة بالواجب علي سبيل التخيير اصطلاحًا ثم بالخطاب
يثبت الوجوب المضيق المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة **قوله** وسببه الظاهري
هو اللفظ الدال علي ذلك قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء متراخ الي زمان
الخطاب عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف الي الوقت
ليفيد الاداء في اي جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولو لم يخاطب ولما ثبت الفرق

والمغايرة بينهما اذا لواجب بالخطاب غيرما وجب بالسبب توقف ذلك على قيام
الدليل وقد انعقد الاجماع على وجوب القضا على النايم اذا انتبه بعد الوقت مع
ان الخطاب ساقط عنه والقضا يقتضي سابقية الوجوب فلم يكن بد من لفظة
اضافة الوجوب الى امر اخر غير الخطاب وهو الوقت الذي جعله الشارع سببا كما
دلت عليه الدلايل الشرعية وانما اضيف وجوب الادا الى الخطاب لانهم اتفقوا على
ان الامر بالادا متوجه يضاف الى الاهل في الوقت فلا بد من شي اخر غير نفس
الوجوب يضاف الى الخطاب وهو وجوب الادا لئلا يخلو عن الفايدة قوله ذهب
الشافعي الى انه لا فرق بينه اي وجوب الادا ونفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية
الى عدم الفرق بينهما في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في
رده وانكاده وادعى ان استحالته غنية عن البيان قوله فان لزوم المال في الذمة
هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الادا والاول يثبت بملك النصاب
والثاني بالخطاب بعد حولان الحول قوله فالواجب هو المال فيه تسامح والاولى
ان يقول الواجب هو ايتاء جزء من المال النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة
الزكاة وهو الواجب علينا بالنص وهو قوله تعالى واتوا الزكاة قوله والادا فعل
ذلك اي التسليم الى من له الحق قوله وذهب المحققون اي من مشايخنا الى الفرق بينهما
في الواجب البدني ايضا الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف
بفعل او مال ووجوب الادا لزوم تفريغها عما اشتغلت به حاصله ان الشارع
اعتبر حقيقة الصوم والصلاة موجودة في ذمة العبد ثم اوجب عليه بعد
ذلك مباشرة الفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة وان كان مغايرا لها ليفرغ
به ذمته عنها واعتبره بالبيع الى اجل فان الثمن وجب في الذمة بالبيع ووجوب
الادا ساقط الى حلول الاجل لكن لو ادى المشتري الثمن قبل الاجل جاز وسقط عنه
الادا عند حلول الاجل وبهذا التقرير يندفع ما يقال من ان وجوب الادا ان كان
ذلك الواجب بعينه يلزم ان يكون الوقت سببا لوجوب الادا ايضا وهو خلاف

المفروض وان كان وجوب شي اخر في الذمة فلا يخرج بالفعل عن العهدة وهو خلاف
الاجماع وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم ايقاعها
وجوب الادا وهذا وجه افتراقهما من حيث المعنى واما من حيث الوجود كما في صلاة
النايم والناسي وصوم المريض والمسافر فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة
والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها غير لازم لعدم الخطاب
وقيام المانع وتحقيقه ان وجود السبب والمحل يقتضي وقوع المسبب ساكتا عن
ايقاعه اذ هو قدر زايد على مقتضاه وان توقفت صحة وقوعه على ايقاع ما اختياري
لا على خصوص ايقاع اختياري فلو جب الايقاع لما صح ان المريض والمسافر لو تكلفا ايقاع الواجب
بالسبب حالة المرض والسفر صح ذلك منهما والايقاع لم يكن واجبا عليهما في المرض
والسفر اتفاقا وكذا النايم والناسي لو كانا محرمين بالحج وحصلا وقت الوقوف
بعرفة من غير اختيارهما او طيف بهما كذلك اجزاهما ذلك ولم يوجد غير مجرد الوقوع
ولا يقال قد اقيم ايقاع الغير مقام ايقاعهم لانا نقول ايقاع الغير جبري والمطلوب
من ايقاعهم الايقاع الاختياري ولا صحة لاقامة شي من الجبري مقام الاختياري
على ما لا يخفى قوله فان قلت فعلى هذا الى اخره هذا السوال وارد ايضا على قولهم
ان الخطاب انما يتوجه اذا بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل
ذلك لا يكون ادا للواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل وكذا المسافر فان
الخطاب ساقط عنه فاذا ادى المسافر الفرض لا يكون آتيا بالمامور به لعدم الخطاب
في حقه واللازم باطل لكن كونه غير ادا الواجب ليس كما ينبغي لان نفس الوجوب
ثابت الا ان يراد بالوجوب وجوب الادا ويجاب عنه بالجواب الذي ذكره الشارح
وفيه شي لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر ووجوب القضا على النايم اذا انتبه
مع سقوط الخطاب عنهما وذلك لان نفس الوجوب يكفي لصحة الادا والقضا من غير
سبق وجوب ادائه قوله بعد الشروع يتوجه الخطاب هكذا قالوا في حق المصلي

في اثناء الوقت قبل الخطاب وفيه بحث فانك قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس الوجوب معناه ان المكلف يأتي بالواجب في اي جزء شاء قبل التضييق فلا يحتاج الى توجه الخطاب عند الشروع قبل التضييق واما صوم المسافر فسقوط وجوب الاداء عنه رخصة ترفيه فاذا تحمل المشقة خوطب بالاداء وسقط عنه الترفه الموجب لسقوط الخطاب الى اخر قوله **قوله** كما في الواجب المخير كخصال كفارة اليمين وفدية الاحرام **قوله** على الراي الاصح اي المذهب والقول الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين واذا شرع في احدها تعين ولو لم يؤت بواحد منها يعاقب على الادنى واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى قيد بالاصح لان في المسالة اقوال اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلف وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر والتشبيه انما يتاتى على القول الاصح **قوله** فلو قلنا الى اخره هذا فرق اخر بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ومعنى لزوم الايقاع في زمان ما كان الشارع قال له ادي في اي جزء شئت من الوقت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع [الا] الفرض فادّ على سبيل اللزوم بحيث لو اخرت عن هذا الوقت تأثم وهو معنى لزوم الايقاع في زمان مخصوص الذي هو وجوب الاداء **قوله** لم يكن بعيدا يعني في الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء وفيه شي لان ما ذكر ليس فرقا بينهما باعتبار الزمانين لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق فالفرق الاول اولى **قوله** فان الجزء الاول منه شرط للاداء فيه بحث فان الاول اذا كان هو الشرط وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء لفواته لان المراد بشرطية الوقت للاداء جعله المؤدي موصوفا بالاداء لا شرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد بدونه ويفوت بفوته وحاصله ان الشرط هنا هو ظرف للاداء لا الشرط المصطلح الذي يجب تقديمه على المشروط فالاولى ان يقال في شرطية الوقت للاداء الشرط ما اوقع

فيه المؤدي من الوقت او المقارن للمؤدي او شي من المؤدي فتامله **قوله** وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد انقضائه لما كان الوجوب ثابتا في الوقت على المفوت واذا لم يكن ثابتا عليه فيه لم يكن بعده ايضا لانه لو كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفاء الوقت او القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء عوض عما وجب في الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب ولان الجزء الاخير متعين للسببية عندنا سواء وجد الاداء اولا وحينئذ لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وايضا الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت في اخر الوقت يكون السبب في حقهم اخر الوقت بالاتفاق لا كله والا لما وجب عليهم شي فانهم لم يكونوا في كل الوقت اهلا ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب يثبت باول الوقت من غير انقطاع ولكنه يضاف في كل زمن الى سبب لاقتضاء الدليل ذلك فلا يلزم من اضافته الى الكل عدمه في الوقت واما تعيين جزءه الاخير للسببية فكان لضرورة رعاية الظرفية وقد فات فاذا لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل كما يأتي وقوله الكافر اذا اسلم الى اخره ممنوع اذ الاضافة الى الكل عند الامكان ولا امكان في حق هؤلاء **قوله** والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب على السبب ان ادي في الوقت او وجوب الادا بعد وقته وكليهما باطل لان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه **قوله** ولازم الظرفية المقارنة وبين التقدم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية والسببية منافاة لان التنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين الملزومين وما قاله الشارح من ان مطلق الوقت ظرف وكل الوقت سبب الى اخره بدفع التنافي لعدم اتحاد الموضوع **قوله** بنية الشروع تحريف من قلم الناسخ وصوابه وبليه الشروع **قوله** وهو اي كون الوقت سببا للوجوب اما ان يضاف الى الجزء الاول

فيكون سببًا حقيقيًّا لعدم ما يزاحمه فان اتّصل به الادا بان يقع اوّل الشروع
بعد الجزء الذي لا يتجزّى من اوّل الوقت كما ظنّه الفاضل السمرقندي من ان المراد
بالاوّل ان يقع الشروع فيه تقرّرت السببيّة الثابتة له وعند الشافعي الاوّل
متعيّن للسببيّة شرع ام لا والثمرة تظهر فيمن حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر
ما يسع فيه الفرض يجب عليها القضا عنده وعندنا لا وهذا بناء على اصل وهو
انّ الخطاب عنده في اوّل الوقت وعندنا يتاخّر كما ياتي ثمّ لا يخفى ان عبارة
المصنف تشعر بان الجزء الاوّل سبب اتّصل به الشرع اوّلا وليس كذلك على ما هو
ظاهر عبارته ثم لكن يدفع هذا **قوله** او الى ما يلي ابتداء الشروع فان التقدير ان لم
يتّصل الاداء بالجزء الاوّل يضاف السبب الى ما يلي الشروع وسكت عن ذكر الشروع
في الاوّل استغناء عنه بالثاني ولم يعكس كما نذكره من فايدة هذا الاسلوب
والتحقيق انّ الجزء الاوّل سبب اتّصل به الشروع اوّلا وانّما انتقلت السببيّة
لئلّا يلزم ترجيح المعدوم على الموجود ان لم تضمّ الاجزا المتقدّمة على الادا الى الاوّل
او التخطّي من القليل الى الكثير بلا دليل ان ضمّت كذا قالوا وفيه نظر ولك ان تقول
لم لا تجب الصلاة على المكلّف باوّل جزء من الوقت ان كان له اهليّة او باوّل حدوثها
لكن على سبيل التخيير وتتضيّق بضيق الوقت وحينئذ لا حاجة الى القول بالانتقال
والجواب انّه لا نزاع في انّ الوجوب يحصل باوّل جزء من الوقت ولكن النزاع في
طريق ثبوته وتقرّره وسببية الوقت له وذلك بالطريق الذي قلنا واثبات
السببية بهذا الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اوّل الوقت **قوله** تبينة
تحريف من قلم الناسخ وصوابه يليه الشروع **قوله** سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل
الشروع لانّ الزمان عرض الى اخره لك ان تقول لا يحتاج الى هذا التكليف لان المراد
بالجزء الذي يليه الشروع المتّصل به والشروع انّما يحصل بعد التكبير لانّ التكبيرة
ليست من الصلاة على الصحيح والجزء المتّصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاتصال
الحقيقي لا يتصوّر لانّ الشروع لا يكون الجزء الذي قبله لانّ الزمان عرض سيّال

وظاهر عبارة الشرح انّ التكبيرة ركن وتمام الشروع بتمامها وابتداء الشروع
من الهمزة والسبب هو الجزء الذي هو قبلها متصلا بما بعدها حكما لانّ الاتصال
بالشروع موقوف على تمامه فتامّله **قوله** والّا فلا سببيّة حتى ينتقل واياما كان
فلا انتقال **قوله** وبهذا يندفع ما قيل لو توقّف السببيّة على الاداء الى اخره يشير
بهذا الى ما قاله الفاضل السمرقندي انّه لو كان السبب الجزء الذي يتّصل به الادا
فما لم يتّصل به الادا لا يكون سببًا فيكون سببيّة الادا مفتقرة الى الادا والادا مفتقر
الى سببيّته فيلزم الدور ووجه اندفاعه بما قرّره الشارح من ان الجزء الاوّل سبب
سوا اتّصل به الادا اوّلا لكن التقرير انّما يحصل بالاتصال وبهذا يبطل لزوم الدور
اذ هو مبني على انّ السببيّة مفتقرة الى الادا وهو ممنوع بل تقرّرها مفتقر الى الاداء
والادا مفتقر الى السببية وكذا يندفع بما قرّره الشارح ما يقال لو توقّفت السببية
على الادا يلزم ان لا يتحقّق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقّق سببه وفساده ظاهر **قوله**
ولقائل ان يقول الى اخره الجواب ان هذه امور شرعيّة والامور الشرعية لها احكام
الجواهر العينية حتى وصفت باوصافها من الصحّة والفساد والنقض والابرام
والانعقاد والانفساخ الى غير ذلك ممّا هو من اوصاف الاجسام واجيب ايضا بانّ
المراد بانتقال السببيّة ان الادا اذا اتّصل بالجزء الاوّل يكون هو السبب والّا فالسبب
هو الثاني او الثالث الى اخره لانّ السببيّة الموجودة في الاوّل بعينها تنتقل واجاب
شيخنا بانّ المحكوم عليه بالانتقال انّما هو تقرير السببيّة لا نفس السببية
اذ هي ثابتة لكلّ جزء بمعنى ان اصل السببيّة اذا ثبت للجزء الاوّل ولم يتقرّر عنده
لعدم اتصال الادا به واخلفه جزء اخر من الوقت شاركه في ذلك فان اتّصل به
شروع تقرّرت عنده والّا فالحكم كذلك فيما بعده ثمّ فثمّ الى اخر الوقت وهو معنى
جواب الشارح ثمّ لا يخفى ان ما يفيده اسلوب المتن من ثبوت اصل السببية لما يتقدّم
على الشروع من اجزاء الوقت وانتقال التقرّر الى ما يليه عند عدم اتصاله بالشروع
لا يستفاد من قول الشارح لو قال المصنّف ان صلّى المصلّي في جزء من اجزاء الوقت

الي اخره فان شرطيته لم تفد غير تردد ثبوت السببية بين الجزء والكل علي تقدير
الاداء وعدمه وانها اذا ثبت لاحدهما سلب عن الاخر وليس الامر كذلك بل هو
ما سمعته فهو ايجاز مخلّ ودوامعلّ لا يداني حسن مساواة المتن ولا متانة تادية
الفن **قوله** في المتن او الي الناقص اي او يضاف الي الناقص انما لم يقل الي الجزء
الاخير كما ذكره غيره لاعتبار الحال عنده تنبيها علي ان نقصان السبب لا يؤثر
في عدم الجواز بل يؤثر في النقصان وهو لا ينافي الجواز ومن ثم غير عبارة فخر الاسلام
من الفاسد الي الناقص لان الفاسد لا يصلح ان يكون سببا لامر مشروع وان كان
مراده بالفاسد هو الناقص واعلم ان المراد بالجزء الناقص الجنس الصادق علي
فرد من اول التغير الي اخر الوقت والشارح حمله علي الاخير كما هو ظاهر وهو غير
مناسب ولانتقال الجزء الذي يلي ابتداء الشروع يغني عنه لئلا تفوت هذه النكتة
اللطيفة **قوله** فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية اعلم انه اذا ضاق
الوقت بحيث لا يسع الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن
السببية لا ينتقل من ذلك الجزء عند زفر الي ما بعده من اجزاء الوقت وعندنا
ينتقل الي اخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال ويتعين فيه ضرورة
انه لم يبق بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ
والعقل والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر
او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحايض عند هذا الجزء وجبت الصلاة
عليه واذا ارتد او جن او حاضت في هذا الجزء لا يجب عليه وكذا اذا كان مقيما في
ذلك الجزء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا في ساير الاجزا وان سافر فيه
يجب عليه صلاة السفر وان كان مقيما في الاجزا المتقدمة خلافا لزفر في جميع
هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المضيق ويعتبر
ايضا صفة ذلك في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة
والنسبة الي الشيطان كما في الفجر وجب الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس في

اثناء صلاة الفجر بطل عندنا خلافا للشافعي لان الجزء الذي تقررت عليه السببية
وهو الجزء الذي قبيل الطلوع بسبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان
كمال السبب يستلزم كمال المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتادي فيه الكامل
لان ما وجب كاملا لا يتادي ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها
كالعصر يستانف في وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان
المسبب فيتادي بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله لان ما بعد
الغروب كامل فيتادي الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولي بالجواز
فان قلت ما قررتموه من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث ابي هريرة
رضي الله عنه من قوله صلي الله عليه وسلم من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع
الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس ~~فقد~~
~~ادرك الشمس~~ فقد ادرك العصر قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهي
في قول عقبة بن عامر ثلاثة اوقات نهانا رسول الله صلي الله عليه وسلم ان نصلي
فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتي ترتفع وعند زوالها حتي تزول
وحين يضيق الغروب اخرجه مسلم والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد
دعوي لا تجدي نفعا من غير اثبات التاريخ والحق انه مما تعارض فيه الحاظر والمبيح
فقدمنا الحاظر علي المبيح وبينا الامر في ذلك علي انتقال السببية كما قررناه هذا
ولقائل ان يقول يلزم علي قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب
حالة تضييق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال
السببية الي الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق او لا فعلي
الاول يلزم الثاني وعلي الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يؤدي اليه يكون
كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء
عن السبب واعلم ان الشارح انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء
مع انه متعين لها اتصل به الاداء او لا حتي تعتبر سببيته في حق الشخص عنده

بجسب احواله وان لم يشرع فيه وذلك لانا انما شرطنا الشروع في الاجزا المتقدمة
لتعين السببية ليمتنع في انتقالها عما اتصل به الادا الي الاجزا الباقية لترجح
عليها باتصال المقصود به فان انتقلت السببية الي الجزء الاخير وليس بعده
ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الي اشتراط الشروع لتعيينه لكن لما كان
الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الصلاة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في هذا
الجزء ان لم يكن اداها قبل فلهذا قيد بالاتصال وفيه شي ياتي قريبا **قوله** في
المتن او الي الجملة فان قلت اذا تعين الجزء الاخير للسببية مطلقا فلا يستقيم
بعد ذلك اضافة الوجوب الي كل الوقت وجعله سببا علي تقدير عدم الشروع لان
تعين الاخير للسببية مانع من اضافة الوجوب الي غيره لاستلزامها عدم
تعينه قلت تقرر هذا التعين باحد الشيئين اما بالشروع في الادا او باختلاف حال
الشخص في اخر الوقت فان لم يوجد واحد منهما ومضي الوقت سقط هذا التعين
لفوت غرضه ويضاف الوجوب الي الكل وذهب ابو اليسر الي ان الجزء الاخير متعين
للسببية من غير ان يضاف الوجوب الي الكل لكن يلزم عدم جواز القضا للعصر
الفايت في الاوقات المكروهة اجماعا وكان ينبغي ان يجوز علي قوله ويمكن ان
يجاب عنه بان النقصان في الفعل لا في الوقت وكان الجزء الاخير موجبا بصفة
الكمال الا انه يتادي ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط
الادا **قوله** يعني كل الوقت يكون سببا للقضا اذ في حق الادا السبب هو الجزء الملاصق
عليها مر كذا قالوا وفيه نظر فان الكلام في سببية نفس الوجوب اذ القضا يجب
بالامر الذي وجب به الادا المسبب عن نفس الوجوب في الوقت وليس للقضا سبب
غير سبب الادا حتي قالوا ان مثل النايم يتحقق في حقه وجوب الادا بعد شغل
الذمة كما نقلناه عن شرح المبسوط لا يقال القضا له وقت بالحديث لانا نقول
ذلك في حق عدم الاثم لا في شغل الذمة علي ان كل الوقت لو كان هو السبب الشاغل
للذمة يلزم تاخير نفس الوجوب عن وجوب الادا وهو باطل والتحقيق ان الاصل ان

يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الي البعض لضرورة ليتحقق الادا في الوقت
فكان اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الي الجزء الذي بعده وتعين الاخير علي
تقدير وجود الادا في الوقت فاما علي تقدير عدم الادا فكل الوقت سبب ابتدا من
غير ان يثبت انتقال او تعين للاخير والحاصل ان الانتقال من الكل الي الجزء
الاول ثم الي ما بعده ثم تعين الجزء الاخير في حق المودي في الوقت اما في حق غير
المودي فالكل سبب والذمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستناد فتنبه
لذلك **قوله** للضرورة وهي وقوع الادا في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببا لزم
تقدم المسبب علي السبب او وجوب الادا بعد وقت وكلاهما باطل كما مر واذا زالت تلك
الضرورة بفوت الادا وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت سببا لا يقال يلزم التخطي
من القليل الي الكثير لانه بدليل كما عرفت ولقايل ان يقول قولكم تتعين السببية
في الجزء الاخير وتتقرر عليه مع قولكم عند الفوات تنتقل السببية الي كل الوقت
مما يتدافعان ولا انفصال عن هذا الاشكال الا بان يؤول كلامهم بان يقال يجوز
ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل السببية عن الجزء الاخير الي الجزء الذي بعده
من اجزاء الوقت لا ان لا ينتقل عنه اصلا فان قلت فحينئذ لا يستقيم قولهم في تعيين
التعين والتقرر علي الجزء الاخير اذ لا يبقي بعده ما يحتمل نقلها اليه قلت انما لا يستقيم
ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها مع رعاية الظرفية وهو ممنوع فان قلت
القول بالانتقال لضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت بالنسبة الي الجزء الاخير مع
انكم قلتم بالانتقال قلت مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة
لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلا **قوله** فوجب القضا بصفة الكمال فان قيل اذا اضيف
الوجوب الي الكل وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فيجوز قضاوه
في الوقت الناقص اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون
الواجب كذلك فلا يتادي ناقصا من كل وجه وفيه شي لان هذا يقتضي انه لو قضي
العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جايزا وليس كذلك

والحق ما قاله شمس الائمة ان الصلاة بمضي الوقت تصير دينًا في الذمة فتثبت
بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت كساير الاوقات بل
لمعنى في غيره وهو الفعل لان الصلاة فيه تشبيه عبادة الكفرة فاذا مضى من
غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملًا في الذمة **قوله** قبل الفوات كان الجزء الاخير
سببًا للاداء الى آخره هذا السؤال انما يرد على قولهم بان الجزء الاخير متعين للسببية
مطلقًا اما على ما ذكره الشارح من شرط الاتصال فيه فلا على ان الذمة تشتغل
بالجزء الاول من الوقت في حق الاهل مستندة الى تمام الوقت ان لم يؤد فلا معنى
لسببية الوقت في حق القضا كما قررناه **قوله** معنى قولهم القضا يجب بما يجب به
الادا الى آخره فان الوقت ليس له دخل في سببية الادا والقضا بل سبب لنفس
الوجوب وعلى تقدير كون الوقت له دخل بواسطة وجوب الادا لكونه مفضيًا اليه
لا يرد السؤال لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستناد فلم يكن الجزء الاخير وحده
سببًا فتامله **قوله** قلنا باب النفل واسع الى آخره الا ترى انه يجوز اداء النفل
قاعدًا مع القدرة على القيام وراكبًا موميًا مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك
في الواجب **قوله** وفيه نظر الى آخره والجواب ان لزومه بعد الشروع ضرورة صون
المؤدى عن البطلان كما يجي تحقيقه فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت
اللازم على سبيل الكمال حالة الادا وحالة القضا لان ذلك يصير الى ما وراء الضرورة
وذلك لا يجوز ولا نسلم عدم ظهور احكام النفل كيف وهو يظهر في مجموعه ويستفتح
في الشفع الثاني ان كان رباعيًا واما عدم جواز قضائه قاعدًا فلانه التزمه
بشروعه قائمًا وفيه نظر لان هذا انما يمشي على قولهما لان الشروع بمنزلة النذر
عندهما ولو نذر ان يصلي قائمًا يلزمه قائمًا فكذا اذا شرع قائمًا لا يجوز ان يتم قاعدًا
فيلزمه القضا بهذه الصفة اذا افسد لان القضا يحكي الادا في جميع اوصافه
اما عند ابي حنيفة فينبغي ان يجوز قاعدًا لان عنده اذا شرع قائمًا يجوز ان يتم قاعدًا
لان ترك القيام لا يبطل ابتداء فبقاء اولى واذا كان القيام لا يلزم في الادا ففي

القضا كذلك لئلا يزيد القضا على الادا وهذا بخلاف النذر فانه التزم بالقيام
صريحًا فلزمه كذلك حتى لو نذر ان يصلي مطلقًا لا يلزمه القيام على الصحيح
لان القيام زيادة صفة في الفعل فلا يلزمه الا بالشرط وان الشروع قائمًا ليس ملزمًا
لذاته بل لصون المؤدى عن البطلان وهو في بقائه عبادة لا يحتاج الى القيام ولا
يقال لما افسده صار واجبًا في الذمة فيجب بصفة القيام لانا نقول وجوبه انما
يثبت بالشروع فان النفل ينقلب فرضًا بعد الشروع مع جواز ترك القيام **قوله** قلنا
نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الى آخره حاصله ان الفرض لما صار دينًا في الذمة
ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه
شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليًا عن الفعل زالت مخليته واجيب ايضًا بان
الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب الادا كاملًا ترجيحًا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد وفيه
تامل **قوله** فان قلت اذا اسلم الكافر الى آخره هذا السؤال مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره
شمس الائمة بقوله نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الى آخره **قوله** قلت المراد من قولنا
ما وجب ناقصًا الى آخره جواب تسليمي وكان الاحسن ان يمنع ثم يسلم بان يقول لا نسلم
عدم جواز القضا في الوقت الناقص فان جواب المسالة غير مروي عن السلف فيحتمل
ان يكون جائزًا كما اختاره البزدوي سلمنا ذلك كما اختاره شمس الائمة لكن المراد من
قولنا ما وجب ناقصًا يتادى ناقصًا الواجب الذي لم يصر دينًا في الذمة اما اذا صار
دينًا في الذمة فلا لما بيناه قريبًا **قوله** ولقائل ان يقول الى آخره وارد على الجواب
الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاحمرار واجيب بانه لا نقص في ذات ما ثبت في
الذمة بحال وانما النقص باعتبار ما جاوزه الزمان من المحذور وقد فارقه لفوات
الادا فعاد الى الكمال واثبت ما اثبته بصفة الكمال وقارنه وقت القضاء فامتنع
ايقاعه فيه لامتناع ايقاع وقتي الوقت الكامل في الوقت الناقص ويجاب ايضًا بما
اجاب به الشارح قريبًا من ان النقصان في الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت
كساير الاوقات بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهًا بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت

ويقتضي سقوطه فكان الوجوب ثابتا بالسبب الكامل كما ذكره شمس الائمة

من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الواجب ثابتا بسبب كامل قوله وايضا الى
اخره وكذا الصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت الجواب ان ما اسلم فيه من اجزاء الوقت
وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كلية شي بحسبه فافهم قوله ومن حكمه عقب
هذا النوع من الوقت باحكام اربعة الاول ان النية شرط الثاني ان تعينها كذلك الثالث
ان التعيين لا يسقط بضيق الوقت الرابع انه لا يتعين بتعينه نصا او قصدا وانما
يتعين ضرورة تعين الادا كذا قاله بعض الشارحين قوله اي تعيين فرض الوقت
قيل هذا هو الاصح لان فرض الظهر قد يكون قضا فلا يتعين الادا ولا بفرض الوقت
وقيل ظهر اليوم هو الاولى لانه يجزيه وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال
اصل الظهر لا غير فالاصح ان يجزيه كذا في الفتاوي العتابي ولك ان تقول لا نسلم
عدم جواز فرض الوقت خارج الوقت لان الفايتة لها وقت بالحديث ويجاب عنه
بان المراد بالوقت هنا وقت الادا والمراد بالوقت في الحديث عدم لا نسلم اجماعهم
ان ما ياتي به المصلي بعد الوقت قضا قوله واجاب بانه الى اخره حمل الشارح قول
المصنف ولا يسقط بضيق الوقت جوابا عن سوال مقدر تبعا لبعض الشارحين وفيه
نظر اذ بالتضيق ان تعين الواجب تعين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة كما
في رمضان وان لم يتعين تعينه فالسوال ساقط ولو علل بان وصف الصلاة عبادة
كاصلها فيشترط له النية كالاصل كان اولى كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا
اشتراط تعين النية في الصوم وليس كذلك والحق انه حكم اخر معلول بعلة اخرى
ليس جوابا عن سوال مقدر وقد عرفت في القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب
بصفة لم تبق بدونها وههنا سبب التوسعة ما شرع الا بسبب التعيين
فلا يبقى بدونه قوله لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب الى اخره فيه نظر لما علمت
ان الاصل في الحكم ان يزول بزوال علته واورد بقاء الملك بعد البيع والهبة
واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر فتبقى واورد بقاء الرمل
مع عدم السبب واجيب بان النبي عليه السلام فعله بعد زوال سبب المشروعية

تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم قد يثبت بعلل
متبادلة وانتفاء شخص العلة لا يوثر في انتفاء نوع الحكم ولين سلم بقاء الحكم
هنا مع عدم العلة فهو غير معقول لا يقاس عليه فافهمه قوله ويمكن ان يقال
الى اخره هذا الجواب هو الحق في هذا المقام كما قررناه فلا يصلح ان يورد بصفة الامكان
المشعرة بالضعف ولك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصلي لاختصاص الوقت
به وغيره من المتعدد انما هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز
من الحقيقة واجيب بان ما ذكرناه يدل على اشتراط النية لوصف العبادة ووصف
العبادة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لا بد لها من النية
كذا قيل وفيه تامل قوله وذلك باق عند التضييق ولا اعتداد باولوية فرض الوقت
بعد تقرر الحكم قوله اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد لان الشارع غير
العبد فيه فلم يقبل التعيين بتعيينه فان تعيين الشرط والسبب يصرف في
المشروع لانه تقييد المطلق وهو نسخ وليس للعبد ذلك ثم ان الشارح بعض اجزاء
الوقت الى اخره ان بعضا اخر متعين للسببية من غير شروع يعني به الجزء الاخير
فهو بنا في ما ذكره سابقا من اشتراط اتصال الادا في تقرر السببية على الجزء الاخير
وان اراد بعض المطلق الذي جعل سببا من الوقت لا يتعين الا بالادا ولو كان جزءا
اخيرا كما هو ظاهر عبارة المصنف فينافي قولهم ان الجزء الاخير متعين للسببية
شرع او لم يشرع فتامله قوله فليس للعبد ذلك الى اخره حاصله ان تعيين الاسباب
والشروط من وضع الشرايع وليس ذلك للعبد لان دعوى ذلك اشراك وانما له
الارتفاق بما هو حقه وهو ايقاع الفعل في اي جزء شاء من اجزاء الوقت فاذا اوقعه
فيه تعين ذلك الجزء له حكما بفعله لا قصدا كما في خصال الكفارة فان الواجب احد
الامور الثلاثة من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شي منها بتعيين المكلف
قصدا ولا تفاضل بختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل
قوله حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه اي كما في ايام الشتا فان الواجب

ينتقص بنقصان النهار وفي الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية اذ المعيار
ما يقاس به غيره ويسوي به وهذا الوقت بهذه المثابة **قوله** لان الاصل في
الاضافات الي اخره اعلم ان الاصل ان يكون المضاف اليه سببًا للمضاف وطريقًا له
لان المضاف حادث بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانًا سبب
للكسب وانه احدث بفعله وانما يضاف الحكم الي الشرط مجازا بعلاقة المجاورة
لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر
والاسلام شرطان للوجوب والسبب للفطر راس يمونه ويلي عليه وفي الحج السبب
هو البيت فان قلت اليس لكل من السبب والشرط والظرف اتصال بالحكم فما بالكم جعلتم
الاصل في الاضافة اضافة الحكم الي السبب دونهما قلت لان اتصال الحكم اشد من
اتصاله بهما لان تعلق به تعلق ثبوت ووجود تعلقه بهما تعلق مجاورة وما
بالوجود اولي بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لابتناء الاضافة علي
الاختصاص وهو باتصال السبب اتم وما كان اتم يكون بالحقيقة اولي والحاصل
ان الاضافة انما يكون علامة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولي بها
اما اذا كان فلا كصدقة الفطر فانه عليه الصلاة والسلام قال ادوا عمن تمونوا
فدل علي ان الراس هي السبب المونة انما تجب علي الراس لا عن الوقت فعلمنا ان
الراس هي السبب والوقت شرط وبهذا يندفع ما ذهب اليه الشافعي من ان السبب
هو الوقت للاضافة اليه ولوجود التكرار فيه دون الراس ويدفع هذا بان الراس
وان كانت متحدة حقيقة لكن جعلت متعددة تقديرا لتجدد المونة التي جعلت
لاجلها سببًا **قوله** قد لا يكون سببًا كما في المنذور المعين فان السبب هناك هو النذر
ولذا قلنا لو نذر بصوم شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادا اجزا عن المنذور لانه
تعجيل بعد وجوب السبب **قوله** ولهذا خصهما اي السبب والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر
الشرط في النوع المتقدم لانا لم ندعي الوجوب في الترك **قوله** فسرناه لئلا يرد عليه
اذا اسلم الكافر الي اخره اقول لا حاجة الي هذا التفسير لان المراد بالجزء الجزء الاول

من كل يوم كما سياتي وحينئذ لا يرد الكافر اذا اسلم في بعض النهار لانه لم يكن اهلًا
للوجوب في الجزء الاول ولا يمكن القول هنا بانتقال السببية لئلا يلزم الغاء
المعيارية علي انه يلزم علي تفسير الشارح عدم صوم ذلك اليوم الاول لوجوب
تقدم السبب علي المسبب **قوله** لان ما هو مضاف اليه اي وهو الشهر فقوله وما هو
سبب اي وهو الجزء **قوله** والاضافة الي الجزء غير مسموع اذ لم يسمع صوم يوم رمضان
حتي يثبت السببية **قوله** قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي الي اخره
ذهب الجمهور الي ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة علي حدة
منفردة بالاجماع عند طريان الناقض كالصلاة في اوقاتها فتعين كل بسبب ولان
الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببًا لوجوبه وذهب شمس الائمة السرخسي الي ان
السبب هو مطلق شهود الشهر علي ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم
للمجموع غير ان السببية نقلت عن المجموع الي الجزء الاول منه رعاية للمعيارية
كما قلنا بمثله في الصلاة رعاية للظرفية ولئلا يلزم تقديم الشي علي سببه ولهذا يجب
صومه علي من كان اهلًا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي
الشهر حتي يلزمه القضا ويجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولي مع عدم جواز
النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوي قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي
جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت وكذا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته
يدل علي ذلك اذ ليس المراد منه حقيقة الرؤية اجماعًا بل ما يثبت بها وهو شهود
الشهر ولا وجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان
امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها سببية شهود الشهر مطلقا هذا ولا
يخفي علي متامل اذ ما ذهب اليه شمس الائمة لا يندفع السوال الذي ذكره الشارح
وكذا ما ذهب اليه الجمهور من باب اولي فتامل **قوله** كالمتعين في المكان الي اخره
وقوله كما اذا كان في الدار زيد وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه فكذا
هنا لما لم يشرع في الوقت الا صوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للاتحاد

وطلب الحصول لعدم مزاحمة غيره اياه ولقايل ان يقول ان اراد بقوله يا اسنان
زيدا مثلا فهو صحيح ولكنه ليس نظير ما نحن فيه الآن يراد بمطلق الصوم الذي
هو متعلق النية صوم رمضان وحينئذ ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان
بذلك وان لم يرده بعينه به بل اراد فردا يطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره
سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي فليس هو
ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سوا كان ذلك او غيره
فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لا يقصده بعينه
فيكون حينئذ جبرا لكن لا بد في اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس
اختيارا للاخص بخصوصه **قوله** فيصاب بمطلق الاسم لك ان تقول عدم اشتراط
نية التعيين هو معنى الاصابة بمطلق الاسم فاحدهما يغني عن الاخر ويمكن ان
يجاب بانه تصريح لما علم التزاما **قوله** بان نوى النفل ذهب بعض المشايخ الى ان
مسألة نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هو مصورة في صوم يوم
الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا
اما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر بانه ظن ان لا امر بالامساك المعين ومثل
هذا الظن يخشى عليه الكفر فافهمه **قوله** والوقت قابل للاصل دون الوصف
وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس فيقتصر البطلان
على الوصف ويبقى اطلاق الصوم والاطلاق في المتعين تعين وحينئذ يرد الاشكال
المتقدم ولك ان تقول الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون
وصف اخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما
واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الاخر والجواب ان اللازم احد الاوصاف
لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد بوصف
اخر كالفرض هنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان

الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشي الذي هو
نفل ليكون ذلك نفيا للصوم وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف
العبادة يكون بقصد العبد بل الزام من الله فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى
بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى
وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة
الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجب اخر لا يسقط
الفرضية الثابتة في نفس الامر ولا اثر لطته ان يكون اللازم ليس بلازم **قوله** الا في
المسافر ينوي واجبا اخر الى اخره قال بعض الشراح هو استثنا من قوله ومع الخطأ
في الوصف لا من قوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح وقال بعضهم هو استثنا من
قوله فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى اقول قوله لكن لا على الاصح هو
تخريج بعض المشايخ على رواية الحسن وهو ان رمضان في حق المسافر لا يصاب بمطلق
الاسم والاصح انه يصاب به كما سياتي وفي بعض الحواشي قوله ينوي واجبا اخر حال
عن المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف الاستثناء الى قوله فيصاب بمطلق الاسم
فتامل **قوله** صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فيقبل ساير انواع العبادات
فيرد النفل على رواية ابي حنيفة وهي الصحيحة من انه يقع عن فرض الوقت اذا نواه
وكان ينبغي ان يقع عن النفل لان الوقت في حقه بمنزلة شعبان فتامله **قوله**
فاذا نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان يصح فكذا في رمضان هذا التشبيه في حق
النفل على رواية الحسن وهي غير الصحيحة كما ياتي **قوله** وهو مختار فخر الاسلام وشمس
الايمة وتابعهما المصنف وفي المنتخب وهو الصحيح وفي المجمع انه الاصح وروى الحسن عن
ابي حنيفة رحمهما الله ان المريض اذا نوى النفل او واجبا اخر يقع عما نوى فيكون
كالمسافر فهو اختيار شيخ الاسلام خواهرزاده وصاحب الهداية وقاضي خان وظهير
الدين الولوالجي وظهير الدين البخاري وابي الفضل الكرماني وفي الايضاح وكان
بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان

بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق
بنفس المرض بالاجماع لانه متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع الراس
والعين وغيرها والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير
ذلك والترخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق في النوع الاول بخوف
ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي الثاني بحقيقته فاذا
صام هذا المريض عن واجب اخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت
له الترخص فيقع عن فرض الوقت فاذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى
لتعلقها بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين والى هذا
اشار شمس الائمة حيث قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر
سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف
منه ازدياد المرض قوله في المتن وفي النفل عنه روايتان انما اخر هذا وقدم
ذكر المريض وكان الاولى ايلاؤه بالمسافر لانه لو فعل ذلك لتوهم ان المريض ليس
في صوم نفله روايتان عن الامام مع ان فيه روايتان وروى الحسن عن ابي حنيفة
انه يصح لان انتفاء مشروعية الصيامات ليس من حكم الوجوب لانه موجود في
الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق
المسافر لكونه مخيرا بين الاداء في الوقت والتاخير فصار هذا الوقت في حقه
بمنزلة شعبان فيصح فيه من الصيام ما يصح ومنه النفل فيصح وللقائل ان يقول
ينبغي على هذه الرواية ان لا يجوز رمضان من المسافر الا بنية من الليل كما قال
زفر لعدم التعيين عليه لكن المذهب انه لا فرق بين المسافر والمقيم في عدم
اشتراط تبييتها كما هو المقرر في الفروع قوله فالاصح انه يقع الى اخره احترز بالاصح
عما قيل انه يقع على الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى
رواية الحسن قوله لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق
النية منه الى صوم الوقت اذ الوقت انما يصير بمنزلة شعبان على رواية الحسن

اذا تحقق الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب اخر قوله
كقضاء رمضان فيه نظر فانهم جعلوا قضاء رمضان من الواجب المطلق فكيف
يجعله قسما من الواجب المقيد بالوقت فتدبر ويمكن ان يجاب بانه لتقدره بالايام
دون الليالي صار من المقيد بخلاف الزكاة فانها غير مقدرة بوقت من ليل او نهار
فكانت مطلقة فعلى هذا كونه موقتا عبارة عن اختصاصه بالنهر والمقسم
اعم من ذلك وجه قول الجمهور ان تعريف المطلق وهو ما يتعلق بوقت محدود تعلقا
لا يكون للاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء ينطبق عليه لانه لا يفوت
الا بالموت فتنبه لذلك قوله اما كون الوقت معيارا له فظاهر اي لكونه مقدرا
به اذ لا يتصور قضاء صومين في يوم واحد قوله فلان السبب في القضاء ما هو
سبب في الاداء وهو شهود الشهر فيه شي لان المراد بقولهم القضاء يجب بما يجب به
الاداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب الاداء لا سبب نفس الوجوب ويمكن ان يجاب
بان وجوب الاداء لما كان مقارنا لنفس الوجوب في الصوم وثبوتهما بشي واحد
احدهما بعبارته والاخر باشارته كما بيناه صح ان يقال سبب القضاء شهود الشهر
وان كان هو سبب نفس الوجوب لان سبب وجوب الاداء انما هو الامر بقوله فليصمه
فتنبه لذلك قوله قلنا النذر المعين من القسم الثالث الى اخره حاصله ان جعله
من القسم الثاني انسب لوجهين كونه معيارا وشرطا بخلاف القسم الثالث فانه
مشابه له بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه بما ناسبه بوجهين اولى مما
ناسبه بوجه ومن ثم ذكره اهل الاصول في القسم الثاني واقتصروا في امثلة الثالث
على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني هذا ولا يخفى ان جواب الشارح لا يحسم مادة
السؤال بخلاف ما ذكرناه قوله بنية واجبة اخرى كالكفارة او القضاء فاذا
ادى الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عما نوى اذا نوى من الليل لان
القضاء والكفارة من محتملات الوقت فتشترط لهما النية من الليل اما اذا نوى
من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق

القضا والكفارة لغو **قوله** لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر الي
اخره اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي
ان يتعدي الي حقه واجيب بانه اذن مقتصر علي ان يتصرف في حق نفسه
اعني العبد واورد لما لم يتعد الي حق صاحب الشرع بقي الوقت محتملاً لصوم
القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتادي بمطلق النية كالظهر
عند ضيق الوقت واجيب بان صوم القضا والكفارة وان كان من محتملات
الوقت لكن اصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف
مطلق النية اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فان تعين الوقت للواجب
بعارض التقصير بتاخير الادا الي زمان التضييق فلا يتعين الوقت له بعد ما كان
غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول بالعارض **قوله** ولا يحتمل الفوات اي لا يفوت
هذا النوع ما دام من عليه حيا لانه موقت بالعمر ولا يتعين عليه اداؤه الا في
اخر جزء من حياته فاذا مات ولم يؤد انتقل ذلك الي الكفارة كما في الشيخ الفاني
قوله في المتن يشبه المعيار والظرف الي اخره لا يخفي ان في كل من الشبهين
تسامحا لان المعيار شرطه ان يستغرق اركان المودي جميع الوقت كالصوم والحج
ليس كذلك وحقيقة الظرف ان يسع الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت
الحج لا يسع الا الواجب ولا عبرة بكون اركانه يفضل عنها الوقت **قوله** في المتن
كالحج اطلاق الاشكال علي الحج مجاز اذ الاشكال في وقته لا في نفسه فيكون من
اطلاق الحال وارادة المحل ثم ان الاصوليين ذكروا لاشكاله وجهين كما بينهما
الشارح وذكر فخر الاسلام وجها اخر حيث قال في شرح التقويم وقت الحج وقت
جعل ظرفا لاداء الحج ومعني اشكاله انه اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا
في هذه السنة وقع الشك في ادائه فانه ان عاش ادي وان مات تحقق
الفوت فسميناه مشكلاً وهذا هو الصحيح انتهي وظاهر هذا انه مخالف للوجهين
المذكورين لان الوجه الاول بالنسبة الي المعيارية والظرفية والوجه الثاني

بالنسبة الي الوقت وهذا بالنسبة الي الادا لكن في المعني يرجع الي الثاني لان
الادا لا ينفك عن الوقت لكن ذكر الظرفية المختصة فيه شي كما لا يخفي **قوله** ويتعين
اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ولا يشكل ذلك بتاخير النبي
عليه السلام الحج الي سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة ست منها لان اشتغاله
بالجهاد وما الله تعالي اعلم به سوغ له ذلك علي ان مدار الدليل وهو الشك في الحياة
الي قابل مفقود في حقه صلي الله عليه وسلم لانه كان متيقنا بحياته الي ان يبين
للناس امور الحج وعن ابي حنيفة روايتان اصحهما كقول ابو يوسف قال الكرخي
وجماعة من مشايخنا هذا الخلاف بناء علي ان الامر المطلق لا يوجب الاداء علي
الفور عند ابي يوسف وعند محمد علي التراخي والذي عليه جمهور مشايخنا
ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف ومسالة الحج مسالة مبتداة **قوله**
قلنا لا الي اخره حاصله ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع
التوسع بالكلية ولذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال
لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني بالاتفاق
كذا قالوا فثبت ان اشكاله لم يزل بما قالاه لان وقته يشبه كلا من الظرف
والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف
والظرفية عند محمد **قوله** واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف ياثم
بالتاخير عن اول سني الامكان ولو حج بعده ارتفع الاثم ووقع ادا كذا في
المحيط قال صدر الشريعة في شرح الوقاية حيث قال ثمرة الخلاف انه اذا ادي
الحج بعد العام الاول ياثم بالتاخير عند ابي يوسف خلافا لمحمد وذكر ايضا انه
لو لم يؤد في العام الاول وفات يكون اثما اتفاقا فان ادي بعد ذلك يرتفع الاثم
عند محمد وعند ابي يوسف لا يرتفع اثم التاخير انتهي وفيه نظر لانه مخالف لما
ذكره في شرح المغني للسراج الهندي وغيره من انه انما ياثم اذا لم يحج حتي مات
اما اذا حج قبل ان يموت فلا اثم فان قلت فعلي هذا لا يظهر ثمرة الخلاف لانه

اذ لم يؤد يكون آثما اجماعًا وان ادي لا يكون آثما اجماعًا قلت اذا اخر عن العام
الاول بلا عذر تسقط عدالته عند ابي يوسف حتي يترتب عليه احكام الفساق
من رد الشهادة وغيره وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب علي ظنه بالفوات
بالتاخير لظهور علامات تقتضيه فانه حينئذ يصير مضيقا عنده ويتعين
له اشهر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل القلبي واجب عند عدم غيره
بخلاف مالو مات فجأة بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عنده لعدم اعتباره
الاستصحاب هذا اذا لم يحج بعد التمكن حتي مات اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم
اتفاقا **قوله** ولقايل ان يقول الي اخره الجواب بالفرق بين وقت الصلاة ووقت
الحج ان وقت الصلاة ظرف موسع محض والتوسعة افادت شرطا زايدا وهو
التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتاخير الادا الي زمان التضييق كما عرفت
فلشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض بتعيين
نية النفل لان ماله شبه باصلين يوفر عليه حظه منهما مع امكان التدارك
في مسالة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه في الغالب طرق الموت المفوت
لمكنة الخلوص عن عهدة الواجب وعدم امكانه فيه في مسئلتنا هذه **قوله**
بخلاف الحج فانه قابل للنفل لا يخفي ان هذا ابنا في لا الزامي فان الخصم يمنع ذلك
قوله والكفار مخاطبون هذه المسالة مذكورة في اخر اصول فخر الاسلام وغيره
في بيان الاهلية وماذكره المصنف له مناسبة في الجملة حيث ختم مسايل الامر
بمسالة الكفار لانها من تعلقاته **قوله** لانه عليه السلام بعث الي الناس كافة
يفهم منه خروج بعثته الي الجن والملايكة لان مفهوم دراية الكتب حجة وليس
كذلك لان بعثته عامة **قوله** في حكم المواخذة في الاخرة متعلق بالشرايع خاصة
وقوله بلا خلاف متعلق بالكل **قوله** فيعاقبون علي ترك اعتقاد وجوب العبادات
لان موجب الامر اللزوم والادا وهم انكروا اللزوم وذلك كفر منهم لانه بمنزلة
انكار التوحيد ولذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئا من الشرائع فقد

بخلاف وقت الحج فانه لم يتعين كوقت الصلوة بل تشبث بالتوسع والتضيق م

ابطل كلمة لا اله الا الله ولك ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق
الرسول بما جاء به والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم يعتقدوا ما جاء به
والجواب انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب بوجوب
العبادات المشروط صحتها بالايمان فنقول اوجبت عليك العبادة واوجبت
عليك تقدم الايمان عليها وقد وقع شرعًا وهو قوله تعالي وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين الي قوله ويؤتوا الزكوة والضمير عايد الي المذكورين اولا وهو صريح
في الباب وهو انهم مواخذون في الاخرة حتي يعاقبون علي ترك اعتقاد وجوب
العبادات في الدنيا ايضا بقي شي وهو انهم قالوا ان الكافر لا تناهي لمراتب عذابه
فما فايدة قولهم يعاقبون زيادة علي عقوبة الكفر بترك الاعتقاد فتامله **قوله**
ما سلككم في سقر اورد الاية دليلا علي انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواخذة
علي ماهو المتفق عليه ظاهرا والتحقيق ان محل الوفاق انما هو المواخذة في الاخرة
علي ترك اعتقاد الوجوب ومحل الخلاف المواخذة علي ترك العمل وكلام المانتن
يشملهما والاية تصلح تمسكا للوفاق والخلاف **قوله** يعني من المسلمين المعتقدين
فرضية الصلاة دد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل وظاهر الاية دليل للقايلين
بانهم مخاطبون ايضا بالشرايع في حق وجوب الادا في احكام الدنيا لانهم اخبروا
بانهم استحقوا النار بترك الصلاة واجيب بان اهل الكتاب كانوا يصلون في
الدنيا فتعين المجاز **قوله** لم يريدوا ادائها ان كان واجبًا عليهم في حال الكفر الي اخره
يعني لفقد الشرط وهو الاسلام ونوقض بان التكليف بالفعل حال عدم شرطه
الشرعي غير ممتنع والا لامتنع الصلاة حال الحدث اجيب بتمكن المحدث من الادا
بعد رفع الحدث دون الكافر ولهذا لا يجب القضا عليه بالاجماع وبان الطهارة
تابعة لوجوب مشروطها والايمان يجب قبل الفروع **قوله** ولا قضاؤها واجب
بعد الاسلام لانه يجب ما قبله وفيه شي فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه
الغسل علي الصحيح فلم يجب ما قبله واجيب بان الجنابة صفة ممتدة بعد

الاسلام والامور الممتدة لبقائها حكم الابتداء واعلم ان الشارح لم يستدل لهذه
المسالة بالنسبة الى المخالف لان الاية السابقة تصلح دليلا لها بطريق الحقيقة
كما تصلح دليلا لمحل الوفاق بطريق المجاز **قوله** بل اراد وانهم يعاقبون بترك
العبادات لشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك
الاعتقاد وكان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبون باداء العبادات
بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة
في الاخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه فتامله **قوله** فان قلت
الى اخره هذا السؤال نشأ من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان
اصل العبادات وراس الطاعات فكيف يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع اذ فيه
قلب الموضوع **قوله** قلنا الى اخره واجيب ايضا بان كون الايمان اصلا بنفسه
لا ينافي كونه شرطا في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف وفيه شيء
فان هذا قياس مع الفارق لان الايمان اصل من كل وجه والصوم في الاعتكاف
شرط غير محض لكونه عبادة مستقلة بخلاف الوضوء فانه شرط محض واما
ماذكره الشارح من الجواب من ان وجوبه ثابت بالدلايل المستقلة به فشيء اخر
لان كون الايمان مامورا به بدليل مستقل ليس كلا منافيه وانما الكلام في ثبوته
ضمنا وتبعا للامر بالعبادات وهو لا يجوز لما عرفت واما تمثيله بمسالة السيد
فغير صحيح لانه لا يدل على ثبوت الحرية اقتضاء وانما تثبت بقوله انت حر
وحينئذ لم يبق عليه حكم لعدم ولايته وهذا يدل على بطلان الامر بالتزوج
ادبعا لا على صحته فلا يكون مثالا لما نحن فيه **قوله** والصحيح انهم لا يخاطبون
باداء ما يحتمل من العبادات وهو قول علماء ماوراء النهر من مشايخنا واليه
ذهب القاضي ابوزيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين
وجواب هذه المسالة وان لم ينقل نصا عن ائمتنا الا ان ماذكره محمد في المبسوط من
ان من نذر ان يصوم شهرا ثم اسلم لا يجب عليه ذلك الصوم المنذور بمثابة

النص بل هو صريح فيه لان المنافاة الكفر الاصلي لوجوب اداء العبادة فوق
منافاة الردة له قوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه الحديث متفق عليه ووجه
الاستدلال به ان ما ذكره عليه السلام من الشرائع بعد الايمان مترتب على الاجابة
الى الايمان اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم
الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية
على ما ياتي ان شاء الله تعالى في بحث مفهوم المخالفة كذا قاله بعض الشراح
المحققون واعترض بان قوله اما عندنا فلعدم الدليل ممنوع فان العمومات
الواردة في فرضية الصلاة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام
لا نفس الفرضية **قوله** قيد بما يحتمل الى اخره لا حاجة الى بيان هذا القيد لانه
تقدم اول المسالة **قوله** محل الخلاف الى اخره ولو قيل مبنى الخلاف على كون الشرائع
داخلة في مفهوم الايمان وغيره داخلة لكان له وجه والله اعلم **قوله** قدم
الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والعدم وان كان سابقا على كل ممكن
الا انه لاحق له ايضا مع كون الوجود اشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد
غالبا والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا وقيل لان بيان موجب النهي يتوقف
على بيان موجب الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف **قوله** وهو قول
القايل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وليس المراد من لا تفعل خصوص هذه
الصيغة بل اعم من ان يكون صريحة او مؤولة ليدخل وذروا البيع فانه معنى
لا تبايعوا واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس بظاهر لان المعرف هو النهي الذي يجب
امتثاله من الشارع بقرينة قوله ضرورة حكمة الناهي ولا يجب ذلك الا اذا كان
الناهي اعلا مرتبة في نفس الامر وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل هو طلب كف عن فعل
استعلاء مدلولا عليه بغير كف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه
وهذه العبارات بعضها قريب من بعض والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة
او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر من المزيف والمختار هذا

وقد ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان
عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب
به كف النفس عن الفعل فيكون مفهومه وجوديا فيشارك الامر في ان المطلوب
بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل اخر وذهب
جماعة اخرى الى ان المطلوب به عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره
اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لا يفعل فيستمر **قوله** وانه يقتضي
صفة القبح للمنهي عنه يعني سواء اقتضى حرمة او كراهة اشار بلفظ الاقتضاء
الى ان صفة القبح لازمة للمنهي عنه متقدمة على وروده شرعا بمعنى انه كان
قبيحا فنهى الله تعالى لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري على ما مر في
الامر ولقائل ان يقول هذا انما ياتي فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية
دون الشرعية لان قبحها انما عرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة **قوله** ضرورة
حكمة الناهي الى اخره فان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يامر الا لحسنه
لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الى اخره وفيه نظر لجواز تحريم ما لا
مفسدة فيه عقوبة لمخالفته وحرمانا او تعبدا اما التحريم للحرمان فكما حرم
على اليهود كل ذي ظفر وكما حرم عليهم الشحوم من البقر والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة
فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم ونص على ذلك بقوله جزيناهم
ببغيهم وانا لصادقون واما تحريم التعبد فكما في تحريم الصيد حالة الاحرام
واجيب بانا لا ندعي ان في كل منهي عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم لا ينهى
الا عن القبيح غاية ما في الباب انا لا ندرك قبح بعض في البعض وذلك لا يوجب
العدم في نفسه **قوله** وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي وعقلي انية
منها اي في قبح المنهي عنه لكونه يقابل الامر وقيد الاختلافات بالحسن الى
اخره لان من قال ان الامر يوجب التكرار لا ياتي له ان يقول ان النهي يوجب
التكرار **قوله** اما ان يكون قبيحا لعينه عرف بما لا يكون مشروعا باصله ووصفه

وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك **قوله** او لغيره وعرفت بما لا يكون
مشروعا باصله دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض
قوله او الخلل الوارد الى اخره بيان كون القبح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى
الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن
المفطرات الثلاث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح لمعنى انه يوم
عيد وضيافة وذا صفة للوقت الذي هو داخل في تعريف الصوم فكان الخلل
الوارد في الصوم من قبل الوقت بمنزلة الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت
عنه لكونه جزء منه ووصف الجزء وصف الكل **قوله** كما اذا باع حالة السعي في الطريق
الى اخره هكذا قالوا قال في شرح الكنز وهذا مشكل فان الله تعالى نهى عن البيع
مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون تخصيصا وهو نسخ فلا يجوز بالراي انتهى
ويمكن الجواب عنه بان النهي المطلق لمعنى في غيره والنهي اذا كان لمعنى في
غيره لا يوجب الفساد لكن يعكس على هذا قولهم العبرة لعين النص لا لمعناه
على ان الكلام ليس في الفساد بل في الكراهة من انه هل يكره البيع حالة السعي
ام لا **قوله** لا نسلم زوال الاذى عن الحيض الى اخره هذا الاعتراض اورده الفاضل
السمرقندي حيث قال وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء
حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع مطلقا ولا نسلم انفكاك الشغل
عن الصلاة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلاة المقيدة بكونها في الارض
المغصوبة لا في الصلاة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك الاذى عن الوطي حالة
الحيض واجيب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك
في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم
الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك
ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك
عن البيع الذي ترك به السعي وان الشغل لا ينفك عن الصلاة في الارض المغصوبة

حالة الغصب **قوله** فاوجب فساد المشروع المراد بالفساد الجواز مع كراهة التحريم
كذا قالوا وفيه نظر فانه يشكل ببعض افراد القسم الثاني كالصلاة في الارض
المغصوبة فانها جايزة مع كراهة التحريم مع ان المعني المقتضي للقبح ليس وصفاً
لازماً ويجاب بالفرق بان الصلاة في الارض المغصوبة تلزم بالشروع حتي لو
افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد
الشروع لم يجب عليه القضا في ظاهر الرواية والحاصل ان الكراهة في القسم الاول
اشد من الثاني وقدمر الجواب عن الاشكال في كون الصلاة في الارض المغصوبة
مشروعة باصلها ووصفها من غير فساد ولا نقصان مع كراهة التحريم فلا
تغفله **قوله** لانه بنفس الشروع صار واجباً حتي يحنث في يمينه وفيه شي لان
كلامنا في الصوم الشرعي وهو من الفجر الي الغروب دون اللغوي ولذا يناب علي
امساك بعض اليوم ويمكن ان يقال بان الصوم مما لا يتجزي ومن ثمة كان وجود
المنافي في بعضه كوجوده في كله اعتبارا بخلاف الصلاة فانها لا تطلق
علي ما دون الركعة **قوله** واجب عند البعض يعني من الحنفية وهو ابو يوسف
واما في ظاهر الرواية لم يلزم بالشروع ولا يجب اتمامه اذ لا يجب المنهي عنه
بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع فلا يجب عليه القضا لاذن صاحب الشرع
في قطعه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شي وحاصل ما ذكر في
الشرح ان وجوب تقريرما انعقد مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية
فانه قطعي فترجح جانب الترك وفيه شي لانا لا نسلم رجحان الترك علي الفعل
بل اللازم التساوي اذ بالنظر الي انعقاد الشروع من حيث هو المضي واجب
وبالنظر الي تقرير المعصية حرام وايضا لم لا يلزم القضا نظرا الي انعقاد الشروع
لزوال العارض اذ المنع من المضي انما كان للعارض **قوله** فترجح جانب الترك
تقديماً للحظر علي الاباحة وفيه شي لان العبادات يحتاط فيها فكان ينبغي
ترجيح جانب الفعل **قوله** فلم يلزم القضا اذا افسده هذا ظاهر الرواية وعن ابي

يوسف ومحمد يجب القضا قياسا علي الصلاة في الاوقات المكروهة **قوله** وانما
صح نذره الي اخره يعني انما صح النذر بالصوم في الايام المنهية في الظاهر لان
الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالي وهو في
فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه علي نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة
وجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء
نفله بالافساد من جهة كونه معصية **قوله** ولهذا لم يصح نذره الي اخره هذا
رواية الحسن عن ابي حنيفة وظاهر الرواية عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن
ان النذر ايجاب بالقول وفي القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه
والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ووجه ظاهر الرواية
ما ذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل لا بذكر الاسم وذكر الاسم يصدق
بقوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغد يوم النحر **قوله** بخلاف الصلاة الي
اخره يشير الي الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في الاوقات المنهية
حيث تلزم بالشروع دون الصوم ومحصله ان الوقت للصوم من قبيل الوصف
اللازم لكونه معيارا وجزءا من مفهومه وللصلاة من قبيل المجاور لكونها
ظرفا لها فيكون كل جزء منه منهيا عنه لكونه صوما بخلاف الصلاة فان
ابعاضها لا يطلق عليها الاسم ما لم يجتمع والمنهي عنه هو الصلاة فما انعقد قبل
ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فالمضي في حق ما مضي
امتناع عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل
للمعصية لكونه مرتكبا للمنهي عنه وهو الصلاة في هذا الوقت فيكون المضي
طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهو ابطال العمل وترك المضي امتناعا
عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية وهي ابطال العبادة لا يقال ترك
المضي لا يكون ابطالا لان الابطال في ما مضي مح لانه عرض لانا نقول الاجزاء
المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر والاتيان بالباقي شرط لبقاء المتقدمة عبادة

فترجحت جهة المضي لان فيه جهتي طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه
جهة طاعة وجهة معصية فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها
المضي فيها فيلزم القضا خلافا لزفر ويجب القطع والقضا في وقت غير مكروه في
ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع وللشان نقول كون ما انعقد
لم يسم صلاة يقتضي عدم القضا اذا افسده ومقتضي لزوم القضا انه يسمي صلاة
فتامله وايضا الصلاة الشرعية ركعتان بدليل لو حلف لا يصلي صلاة لا يحنث
الا بركعتين بخلاف ما اذا حلف لا يصلي فانه يحنث بركعة هكذا فرق بعضهم
وبعضهم لم يفرق والشارح مشي علي ذلك لانه قال اولا بالتنكير وثانيا بالتعريف فتنبه
قوله حتي افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه هذا هو المراد بالبيع الصحيح
بخلاف الفاسد فانه يتوقف الملك فيه علي القبض وفي كون هذا البيع مكروها
كراهة تنزيه هو المعروف وفي شرح الهداية فسر الكراهة بعدم الحل حيث قال يكره
اي لا يحل فيكون كراهة تحريم وبينهما تناف **قوله** ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم
وهو ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة الي اخره هذا مخالف لما قاله ابن الهمام
وصاحب التحقيق من ان فاعل المكروه كراهة تحريم يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل
الحرام وهو كالواجب بالنسبة الي الفرض والشارح تبع في ذلك سعد الدين التفتازاني
في التلويح **قوله** قلنا نختار انها كراهة تحريم تنزيه حاصله انه اختار الشق الثاني وان
الكراهة في القسم الثاني تنزيهية وهو انما يستقيم بالنسبة الي البيع وقت النداء
دون الصلاة في الارض المغصوبة ووطي الحائض كما ذكروه ولو اختار الشق الاول
لورد البيع وقت النداء علي قوله فكان اختيار الشق الاول اولي وقول السائل لم يبق
فرق بين القسمين قلنا ملتزم من هذا الوجه والا فالمضي لا يجب في صوم يوم النحر
ولا القضاء بخلاف الصلاة في الارض المغصوبة والوقت المكروه **قوله** وفيه تامل
لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته لان كراهة التنزيه بمنزلة
المباح والحرام بمنزلة الفرض وبينهما تناف واقول محصل جواب الاكمل والسكاكي ان الكراهة

في القسم الثاني كراهة تنزيه لكن وطي الحائض تثبت حرمته بالاجماع وان
كان من افراد هذا القسم ولا بعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد بحسب
مقتضيات الادلة والشارح رحمه الله ظن ان كراهة التنزيه جارية في جميع
جزئيات النوع الثاني كما هو الظاهر من قولهما نختار انها كراهة تنزيه فاشكل
عليه وطي الحائض بما ذكره الي اخره لانه من الجزئيات وليس الامر كما ظن فتامل
قوله وهو القبيح لعينه وهذا لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي في المنهي
عنه لا في غيره ولا ضرورة ههنا يقتضي ترك هذا الاصل لان هذه الافعال
توجد حسا فلا يمنع وجودها بسبب القبح ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم
قبيح لعينه ان القبح بالنظر الي ذاته لا الي امر خارج كما يدل عليه ظاهر الحقيقة
فلا نسلم ان قبح شرب الخمر والزنا والقتل كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة
عقله ودينه وكذا لو اكره عليه علي الشرب لا يحل له الامتناع ولو كان القبح لذاته
لحل له الامتناع لان ما بالذات لا يزول بالغير وقبح القتل باعتبار الفساد في
الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه النسب وكل ذلك خارج عن حقائقها وان
ارادوا غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين واجيب بانه ليس المراد بقوله
قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل الذي
اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعني زايد علي ذاته فتامله **قوله** الا اذا
قام الدليل علي خلافه اي خلاف هذا الاصل بان دل علي ان هذا الفعل الحسي
انما يقتضي القبح لغيره لا لعينه وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه
ليس مشروعا اصلا **قوله** كالنهي عن الوطي حالة الحيض فيه نظر فان القبح لغيره
حكم المشروعية خصوصا اذا كان الغير مجاورا فانه لم يؤثر في ازالة المشروعية
لا اصلا ولا وصفا مع ان وطي الحائض حرام بالاجماع كما مر فكان كصوم يوم النحر
قوله وهي التي تتوقف معرفتها علي الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة
يريد
فان لها باعتبار ما اثبته الشارع لها من الشرائط والاركان الحقيقية والتقد

وجودا غير وجودها الحسي حتى حكم ببقاء الصوم بعد وجود المنافي حالة النسيان وبصحة الصلاة مع فوات بعض الاركان والشرايط حالة الضرورة وبصحة فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضي مع عرضية اركانهما والعرض لابقاء له وبتاخير حكم البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك مما يبتني على الوجود الشرعي دون الحقيقي قوله ولقايل ان يقول ما عدده من الحسيات الى اخره هذا البحث اورده بعض الشراح على الجواب الذي ذكره الشارح قبله وهو وارد لا محالة قوله فلا فرق بين القسمين فانه اصلهما من حيث كونهما افعالا تعرف بالحس قبل الشروع واما من حيث كونهما على هيئات مخصوصة وكيفيات معلومة موجبة الاحكام مخصوصة فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذي ذكروه لا يتم وفسر بعض الشراح الفعل الشرعي بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بشرايط واركان مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول قوله والصواب ان تفسر الافعال الحسية الى اخره كلام ظاهر حسن قوله في المتن على الذي اتصل به وصفا لو قال على الذي قبح لغيره لكان اولى لان القسم الثاني وهو ما قبح لمعنى مجاور يصير خارجا عن القاعدة مع ان الكلام في النهي عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه في مقابلة ما قبح لعينه فلا يكون هذا القسم فيما قبح لغيره فالصواب ان لا يذكر وصفا لكن يشكل قول الشارح بعد مشروعا باصله دون وصفه وكذا المصنف في التفريع حيث خصها بما اتصل به وصفا اذ الصلاة في الارض المغصوبة ونحوه مشروعة باصلها ووصفها فكل من التخصيص والتعميم لا يناسب بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذي قبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفا متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون مشروعا باصله ووصفه وانما

اثر في الكراهة دون الفساد كما قال غيره والحاصل ان الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عندنا وباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا يصح باصله ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على كون القبيح لوصفه قوله بما لم يتصرف فيه الشرع بتجويزه الى اخره يعني اذا عرضت هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها احكاما من غير ان ياذن في فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا عرضت يثبت لها الاحكام مع تجويزه اياها في غير هذه المحل كالبيع كان يقول بيعوا حيث شئتم ولا يقول ازنوا واشربوا الخمر قوله الا اذا دل الدليل الى اخره حاصله انه قد قام الدليل على بطلان هذه البيوع لعدم تصور انعقادها من الاصل لاضافتها الى غير المحل فان المضامين والملاقيح معدومة ولا بد لانعقاد البيع من محل وكذا صلاة المحدث معدومة شرعا وفيه شيء فان الكلام في النهي وقد قالوا في النهي عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفي كما ياتي فالاستثناء حينئذ يكون منقطعا فتنبه له قوله وبما ذكرنا يعني من قوله والنهي المطلق عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول الا اذا قام الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثناء بين ايجاز مخل ويمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن القراين الدالة على قبح المنهي عنه لعينه او لغيره اما المقيد بها فمدلوله بحسبها من حرمة او كراهة ولا كلام فيه فليتامل قوله فان قلت النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة الى اخره وكذا الصلاة في الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والسؤال وارد قوله قلنا المراد الخ اي بقوله على الذي اتصل به وصفا ويكون التقدير وعن الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره فيه تامل لان كلامه مشعر بان الحكم المجاور حكم ما اتصل به وصفا وليس

كذلك والا فكان ينبغي ان يتعرض لحكمه لامعان مراده الشارح انه تركر وحكم
راسًا وذكر الاشهر لانه احال حكمه علي هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم
كلامه متناقض لانه في الجواب والتنظير افهم ان المجاور مثله وكذا **قوله**
خص ما اتصل به وصفًا الي اخره والحاصل ان الشارح اعتذر عن المصنف
في تعميمه الامور الشرعية بما اتصل به وصفًا باعتبار القبح لغيره مع قطع النظر
عن خصوص الجهة وفيه ما علمت من التسوية المفهومة من كلام الشارح **قوله**
خص ما اتصل به وصفًا بالذكر لكونه اكثر واشهر قد يقال دعوي الكثرة
والشهرة ممنوعة فلا بد من بيان نكتة التخصيص وكان الاولي ان يقول وصفًا
او مجاورًا **قوله** ولو كان قبيحًا لعينه يكون باطلًا لارتفاع المشروعية اذ لا يبقي
المنهي عنه مشروعًا بعد النهي حينئذ لان ادني درجات المشروع ان يكون
مباحًا والقبيح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعًا اصلًا فيكون القبح ثابتًا
علي وجه يبطل المقتضي وهو النهي لان النهي حينئذ لا يبقي نهيًا بل يكون نسخًا
وهو باطل بخلاف النهي عن الافعال الحسية فان القبح في عينها لا يودي
الي ابطال النهي لان النهي فيها ناسخ لها لتحققها قبل ورود الشرع والحاصل
ان القبح العيني في الافعال الحسية لا يبطل النهي لتحققها قبله فلا ينعدم
بصفة القبح بخلاف الافعال الشرعية فانها لم تعلم الا من جهة الشرع
فيكون القبح لعينه مبطلًا للنهي فالجمع بين العمل بحقيقة النهي وحقيقة القبح
في الافعال الحسية صحيح لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال
الشرعية فغير ممكن لانها تنعدم مع القبح الحقيقي لما علمت من ان بين المشروعية
والقبح تضادا لكن لما كان في الواقع ان الفعل الشرعي يتصف بالفساد دل
ذلك علي صحة ما قلناه من حمل القبيح في الوصف دون الاصل فانا قد وجدنا
ان الاحرام يتصف بالفساد مع بقاء مشروعيته وذلك لان المحرم لو جامع قبل
الوقوف بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه المضي شرعًا وهذا دليل علي الفساد

قوله بحقيقة الي اخره لم يتقدم ذكر النسخ حتي تحقق الفرق بينه وبين النهي ولو
قال ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهي عنه لا لامتناعه
اختيارًا وحينئذ لم يبق النهي نهيًا بل يصير نسخًا مع ان التغاير بينهما ثابت
بحقيقة الي اخره لكان انسب كما فعله بعض الشراح **قوله** ان النسخ عبارة عن دفع
حكم شرعي اعترض عليه بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل
لم يثبت فكيف يبطل وايًّا ما كان فلا دفع ايضا الحكم وتعلقه العلمي قديمان لا يقبلان
الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل
يعني لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك
التعلق المظنون وقيل الاولي انه بيان انتهاء ومدة الحكم بانتهاء مدته والمراد
من الحكم المحكوم لان الحكم صفة قايمة بذاته تعالي لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد
بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز واجيب ايضا بان النسخ له جهتان جهة
بيان وجهة دفع فالاول بالنسبة الي الله والثاني بالنسبة الي العبد فيجوز اعتبار
كل جهة في تعريفه **قوله** ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة علي المطلوب
توجيه المصادرة ان المدعي هو ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه وقد جعله جزء
من الدليل حيث قال والنهي تصرف في المخاطب بالمنع الي اخره **قوله** فان النهي قد
يكون طريقًا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهي عن قتل الكلاب والنهي
عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا يكون النهي منافيًا للنسخ
وقولهم الامتناع في المنسوخ بناء علي عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه ممنوع فان
شرب الخمر منسوخ وكذا نكاح المتعة مع انه يثاب الانسان بالامتناع عن شرب الخمر
علي ان عدم شرب الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد باختياره لا لعدمه في نفسه
قوله فان تم هذا الدليل وهو قوله بحقيقة الي اخره فانه اثبت به المغايرة بين
النسخ والنهي **قوله** تبطل تلك القاعدة وهي ان النهي قد يكون طريقا للنسخ
الي آخره ويجاب بان كون النهي طريقًا للنسخ مجاز والكلام في حقيقة النهي

وحينئذ يتم الدليل ولا تبطل القاعدة **قوله** ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا
يعني لا نسلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه بكونه شرعيا قولهم لو لم يكن
مشروعا باصله لكان مستحيلا قلنا لا نسلم استحالته عقلا والتكليف انما
يعتمد الامكان من حيث الذات والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لا ينافي
الامكان الذاتي ومبني التكليف ليس الا علي الامكان الذاتي لما عرف من صحة
التكليف بما علم الله انتفاء وقوعه مع كونه ممكنا كايمان ابي جهل ومن مات علي
كفره **قوله** والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل علي ان عينه
ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة اذ القبح الذاتي
لا يجتمع مع المشروعية والذاتي لا يزول فعلم ان النهي عن المشروع ليس بقبيح
في ذاته فتعين ان يكون في وصفه او مجاور له وبهذا الطريق يندفع جميع
ما اوردنا بالطريق الذي ذكرنا اولا **قوله** اي لكون النهي الي اخره فيه كلام لان
المفرع عليه عام لصدقه علي الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما تناسب القبح
الوصفي دون المجاور وشرط التفريع اختصاص حكم المفرع عليه بالفروع كلها
وحكم المفرع هنا لا يختص لان ما قبح لمعني مجاور مشروع باصله ووصفه مع انه
مما قبح لغيره فظاهر كلام الشارح ان حكم ما قبح لغيره عدم المشروعية بالوصف
دون الاصل وليس كذلك علي انه يلزم منه ان يكون العلة اعم من المعلول لانه
اذا قيل لم كانت هذه الافعال مشروعة باصلها دون وصفها فيقال لان قبحها
بالغير فيقال القبح بالغير لا يصلح ان يكون علة لذلك لتخلف هذا الحكم عنها في
المشروعية بالاصل والوصف مع ان شرط العلة الاطراد فافهمه ولو قال اي لكون
النهي عن الامور الشرعية يقتضي بقاء المشروعية لكان اولي **قوله** كان الربوا
الي اخره وهو عقد معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض
مستحق بعقد المعاوضة هذا التفسير انما يتأتي اذا قدرت مضافا في عبارة
المصنف اي بيع الربوا فان لم يقدر فالربوا فضل مال مشروط في العقد لم

يقابل بعوض لكن هذا التعريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسيئة
ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض والتعريف الشامل عقد فاسد وان لم
يكن فيه زيادة اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري لكنه
مجاز **قوله** كالبيع بشرط فاسد الي اخره ذكر في المنتقي انما يفسد البيع بالشرط الفاسد
اذا ذكره بكلمة علي اما اذا ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعتك هذا ان كنت تعطيني
كذا فالبيع باطل انتهي والتوجيه ان علي للالزام وان للتردد فيكون كتعليق
البيع بامر متردد فيه والتعليق ينافي المقصود من العقود التي للاثبات فلا
يجوز فلذا كان باطلا وذلك لان التعليق انما يصح في الاسقاطات كالطلاق
والعتاق بخلاف الاثباتات كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وهو شرط لا يقتضيه
العقد الي اخره احترز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في المبيع وشرط حبس
المبيع لاستيفاء الثمن وشرط انتفاع المشتري بالمبيع لان هذا كله يثبت بمطلق
العقد فلا يزيده الشرط الا تاكيدا **قوله** وفيه نفع لاحدهما اما البايع فكما لو باع
شيئا بشرط ان يقرضه المشتري درهما او يهدي له هدية او باع دارا علي ان يسكنها
شهرا واما المشتري فكما لو اشتري ثوبا علي ان يقطعه البايع ويخيطه قميصا
او قباء وكذا المنفعة اذا كانت لاجنبي نحو ان تقرض فلانا كذا فالتقييد باحدهما
بناء علي الغالب **قوله** او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق علي غيره بان
يكون ادميا عاقلا كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه المشتري او لا يهبه او يعتقه
او يدبره ولا بد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع بها ليخرج شرط الخيار
والاجل فان البيع جايز فيهما مع وجود شرط فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع
ورد به واحترز بهذا عما لو اشتري دابة او ثوبا بشرط ان لا يبيعه او لا يهبه
فان الشرط باطل والبيع صحيح في ظاهر المذهب وعن ابي يوسف ان البيع
فاسد **قوله** والحرمة لا تنافي ملك اليمين هذا جواب سؤال تقديره كيف يفيد
البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان النهي يقتضي التحريم واجاب بان الحرمة

لا تنافي ملك اليمين وذلك لان البيع شرط لملك اليمين والتحريم لا يضاده لان
التحريم يضاد الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل تابع لا مقصود لازم فقد
يوجد وقد لا يوجد ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل مباشرته كالاخت رضاعًا
والامة المجوسية والعبيد والبهائم وهذا بخلاف النكاح حيث لا ينفك عن الحل
ولهذا لم يشرع في موضع لا يحل كالام والبنت فالنكاح ينتفي بانتفاء الحل لان الحل
لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم بخلاف الحل في البيع فانه غير لازم **قوله** كجلد
الميتة فيه تامل لان جلد الميتة لا تملك بالبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارث او هبة
وكذا الخمر والخنزير يملكهما المسلم بالارث ويوكل من يبيعهما وجعل صاحب المحيط
جلد الميتة كالخمر لانه مرغوب فيه وجعله صاحب البزدوي كالميتة لانه جزوها
وهذا كله قبل الدباغ اما بعد الدباغة فيباع وينتفع به لطهارته فانه قلت نجاسة
الجلد لما اتصل به من الرطوبات النجسة فكان ينبغي ان يجوز بيعه كالثوب النجس اجيب
بان الرطوبات النجسة في الجلد باعتبار اصل الخلقة فيمنع وجودها فيه جواز بيعه
والنجاسة في الثوب ليست كذلك فلا يمنع وجودها فيه جواز بيعه **قوله** واما في صوم
يوم النحر وايام التشريق فان الصوم مشروع باصله لكونه امساكًا لله تعالى على قصد
القربة والنهي انما تعلق بوصفه وهو كونه مستلزمًا للاعراض عن الضيافة المرضية
بلحوم القرابين في هذا الوقت وهذا الاعراض وصف لازم للصوم لا نفسه لتصوره
بدونه في الجملة وهذا اية المغايرة لكنه لا ينفك في هذه الايام فيكون وصفًا متصلًا
فصار مشروعًا باصله غير مشروع بوصفه فيحكم بفساده فان قلت لو كان النهي
للاعراض لكان ينبغي ان ياثم من لم ياكل بدون النية قلت من لم ياكل بدون النية
لعدم الطعام او للحمية او لعدم اشتهائه لا ياثم لانه ترك عن عذر اما من لم ياكل
مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلا نسلم انه لا ياثم قال السمرقندي وفيه بحث
لان الامساك انما يكون لله تعالى ان لو كان باذنه ونهار الضيافة اخرجه
صاحب الشرع عن كونه وقتًا للصوم كالليل واجيب بانا سلمنا ان الامساك انما

يكون لله تعالى بذلك القيد لكن لا نسلم ان النهي ورد عن الصوم بعينه حتى ينقطع الاذن
بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى لان الاعراض لما كان لازمًا للصوم اضيف
النهي اليه فصار الصوم منهيًا لغيره لا لذاته فبقي الصوم ماذونًا فيه بالنظر الى اصله
قوله ونهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع ممنوع لان النهي الوارد بقوله لا تصوموا
في هذه الايام لا يقتضي خروجها عن الوقتية بل يقتضي بقائها محلًا لها لما بيناه من
اقتضاء النهي التصور وفي الطريقة المعينة والتحقيق ان صوم هذه الايام يشتمل
على تركين ترك للمفطرات الثلاث وترك اجابة الدعوة فبالنظر الى الاول يكون عبادة
وبالنظر الى الثاني يكون منهيًا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم
هو الاول دون الثاني لاختصاص الثاني بهذه الايام فصار الترك الاول بمنزلة
الاصل والثاني بمنزلة الوصف فبقي الصوم في هذه الايام مشروعًا باصله دون وصفه
فكان فاسدًا **قوله** ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح هذا ظاهر الرواية وروي ابن
المبارك عن ابي حنيفة رحمه الله لا يصح وهو قول زفر والشافعي ان صومه غير مشروع
عندهم **قوله** ولكن يفطر ويقضيه لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية **قوله** اذا
اتصل به القبض لا بد ان يقول باذن المالك لان القبض لو لم يكن باذنه لا يفيد
الملك ويكتفي بالاذن دلالة بان يقبضه المشتري بحضرة البائع ولا يمنعه واما بعد
الافتراق لا بد من اذن صريح اذا لم ينقد الثمن او كان الثمن خمرًا مثلًا واما التخلية
فليست بقبض على الصحيح كذا في المجتبى وفي الخلاصة التخلية قبض في البيع الفاسد
قوله لكون سببه فاسدًا عبر ابن الهمام بالضعف وحاصله انه سبب في محظور
وما هو بسبب محظور طلب الشرع دفعه بالقدر الممكن وان رتب حكمه وحيث امرنا
باعدامه بعد فعله صار ضعيفًا ورأينا حكم السبب يتاخر عنه في الشرع بسبب من
الاسباب فاخرناه الى القبض ليتاكد العقد به فيوجب حينئذ حكمه كالهبة لما ضعف
السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى وبيان ضعف السبب في الهبة لانها
مال ليس في مقابلة مال والاصل ان مال الانسان لا يخرج عن ملكه الا في مقابلة

مالا وقوله حكم السبب تدينا خر عنه كما في البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف **قوله**
وفي الهداية وهكذا في شروح الجامع الصغير وغيرها قال بعض الشارحين فمن
هذا عرفت ان الخانفا هي غلط المذهب حيث قال فكان اثر صحة النذر في وجوب
القضا لا في الادا انتهي واقول ان اراد الخانفا هي بقوله لا في الادا اي لا في وجوب
الادا فقد اصاب ولم يغلط وهو الظاهر وان اراد لا في جواز الادا فقد سهي **قوله**
وهو الدرهم الزائد في الربوا الي اخره حاصله ان بيع الربوا مشروع باصله لوجود
ركنه واهله في المحل وغير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي
به تفوت المساواة التي هي شرط لجواز العقد في الربويات وشرط الشي تابعه
فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك فان قلت
المشروط بدون الشرط باطل كالصلاة بدون الطهارة قلت هذا انما يتوجه ان لو
كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو مسلم بل شرط لصحة
فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدا
بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلاة وتنعدم عند عدمها ولو سلم انها
شرط لصحتها لكن الصلاة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع **قوله** والشرط الفاسد
في البيوع الفاسدة الي اخره حاصله ان الشرط الفاسد في معني الدرهم الزائد
من حيث انه فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فيكون في معني الربوا
وقد نهي النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقي اصل العقد
صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة والشرط امر زايد علي البيع لازم
له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والخمر مال
غير متقوم الي اخره حاصله ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر ثمنا لا مبيعا مشروع باصله
لوجود ركنه من المتبايعين وهو قولهما بعت واشتريت في محله وهو المال المتقوم
غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الثمن تبع في البيع فشابه الوصف من هذا
الوجه لان المقصود في البيع هو المبيع ولهذا يشترط وجوده ويؤثر هلاكه وانما كان

الخمر مالا غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهي
ليست كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها اذا كانت لمسلم فصلحت ثمنا من
وجه دون وجه فلا يمتنع اصل الانعقاد فصارت مشروعا باصله دون وصفه
فقلنا بالفساد لا بالبطلان لكون الثمن غير مقصود لانه وسيلة الي الاعيان
وان ورد ان الثمن ركن البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن
فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون
مالا واجيب بان ذكره ركن لا وجوده والكلام فيه لانعقاد الاجماع علي ان من
اشتري شيئا بثمن وليس في ملكه شي يجوز ولا يلزم من عدم المتقوم بطلان المالية
لانهما معنيان ينفكان لما مر وهذا بخلاف بيع الخمر بالدراهم حيث لا ينعقد لان الدراهم
تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد
البيع لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالعبد فانه فاسد لبيع العرض بالخمر لان هذا
بيع مقايضة وكل واحد يصلح ثمنا ومثمنا بخلاف بيعها بالدراهم لانها تعينت
فيه مبيعة وبخلاف البيع بالميتة وبجلدها حيث لا ينعقد سواء كانت ثمنا او مثمنا
لانعدام المالية حالا ومالا وانما تحدث المالية في الجلد بصفة الدباغة فلا يكون
مالا قبلها فانعدم البيع فيه حتي لو قضي قاض بجوازه لا ينفذ كذا ذكره السرخسي
ويشكل علي كون جلد الميتة ليس بمال مسألة ذكرها قاضي خان في فتاواه وغيره
وهي رجل له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها
فبلغ قيمة جلدها نصابا فتم عليه الحول كان عليه الزكاة فلو لم يكن للجلد قيمة
قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب في اثناء الحول ثم وجوده في اخره وفي
الكشف المراد بالميتة التي ماتت حتف انفها اما التي ماتت بالخنق او الجوع
في غير محل الذبح فالبيع فيها فاسد هذا ولم يتعرض الشارح رحمه الله لبيان
كون صوم يوم النحر مشروعا بوصفه وكان ينبغي له ان يبينه كما بين غيره
ونحن قد بيناه قبل **قوله** جمع مضمون من ضمن الشي يضمنه يقال ضمن كتابة

كذا وكان مضمون كتابه كذا قوله فالملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في بطون الامهات
كذا في الصحاح وفي التعاليق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة اي ولدت وولدها
ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار انتهى وحاصله ان لقح فعل لازم فلا يجي
اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله فكان
النهي عن هذه التصرفات نسخا وابطالا لمشروعيتها على سبيل المجاز لعدم محله
القابل لحقيقته وهو ما يتصور وجوده شرعا فينعدم بر الصحة والمشروعية كما
ينعدمان بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما وان كانت الحرمة
بالنسخ بعد بقاء المحل والحرمة بالنهي لا بعدمه على ان هذه الامور لا ترد نقضا
لان النهي انما يثبت المشروعية اذا امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية
لا مطلقا وهيهنا لا يمكن فافهمه قوله لان رفع الاباحة لا يكون نسخا هذا مسلم على
قول من يقول ان الاباحة ليست حكما شرعيا اما على قول من يقول بانها حكم شرعي
فلا نسلم عدم النسخ قوله قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله عليه وسلم بوقوعه
في اول زمان نبوته ويمكن ان يقال قد ثبت علمه صلى الله عليه وسلم بوقوعها
لان العلما صرحوا بنسخ هذه الاشيا ولو لم يطلعوا على مشروعيتها قبل لما حكموا
بذلك لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا اللغوي على ان بيع الحر كان مشروعا
في شريعة يعقوب كما في قصة يوسف ونكاح المحارم كان في شريعة آدم ويكفي
في اطلاق النسخ كون المنسوخ مشروعا في شرع ما ولا يشترط مشروعيته في
شريعتنا ولين سلمنا فيكون مجازا كما قدمناه قوله او مفعول مطلق اي قال
ذلك قولا ويجوز ان يكون مفعولا لاجله اي قال ذلك لاجل القول بكمال القبح
قوله وهي اي عدم صحة النفي اية كون القبح حقيقة فيثبت بمطلقه القبح
الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل في صفة القبح يكون
في عين المنهي عنه لا في غيره والجواب انا لا نسلم ان الكمال في كون المنهي عنه
قبيحا لعينه بل ذلك مسلم في الحسيات اما في الشرعيات فالكمال فيها ان يكون

القبح لغيره ابقاء للنهي على حقيقته كما تقدم قوله لما بينهما من التضاد لان المشروعية
تقتضي الحل والمعصية تقتضي الحرمة قوله ولهذا الى اخره ظاهر على ما ذهب اليه
الشافعي من ان النهي عن الامور الشرعية يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه
قيل هذا التفريع على ذلك مشكل لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء
على مال المسلم من الافعال الحسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق ولهذا
لم يقل احد بمشروعيتها للغصب والزنا اللهم الا ان يقال نحن لم نجعلهما سببين
للحرمة والملك لمشروعيتهما بل لما نذكره قريبا فيكون التفريع على كون النهي مقتضيا
للقبح وعدم المشروعية مطلقا من غير تقييد بالنهي عن الافعال الشرعية واكثر
اهل الاصول جعلوا ايراد هذه الفروع المذكورة نقضا على القاعدة وهي ان النهي
عن الافعال الحسية يقتضي القبح لعينها وهو لا يفيد حكما شرعيا فيلزم ان لا يكون
الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المنفية مع انا اثبتناها لكن لا بخصوص الافعال
المذكورة لما ستعرفه قوله لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا اعلم ان حرمة المصاهرة
عبارة عن ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوءة على اباء الواطي وان علوا وحرمتها
على ابنائه وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن
على الواطي قوله والزنا حرام محض احتراز بالمحض عن الوطي بشبهة كالوطي بالنكاح
الفاسد ووطي الجارية المشتركة فان الحرمة المذكورة تثبت فيهما بالاتفاق
قوله لانها نعمة احتراز بالنعمة عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام
والاعتكاف لانها وان كانت احكامه شرعيا لكنها ليست بنعمة فيجوز اثباتها
بالزنا قوله بل يوجبها الولد لانه بكماله يضاف الى كل منهما ثم اقيم الوطي ودواعيه
مقام الولد لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق بحمل الولد كالحاصل تقديرا
واعتبارا للاحتياط وما قام مقام غيره تعتبر في علته صفة لاصله لا صفة نفسه
كالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير اعتبرت فيه صفات الماء من الطهورية
لا صفات نفسه من التلويث والتغيير فكذا هنا لما اقيم الزنا مقام الولد لا يعتبر

صفة الوطي وهي الحرمة بل صفة الولد وهي عين لا يوصف بالحل ولا بالحرمة
وما روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فذاك في مولود خاص
لانا قد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدنيا والدين فيكون
دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق جميع الكرامات من قبول شهادته
وعبادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك فيستحق هذه الكرامة ايضا كولد
الرشد فان قيل ما ذكرتموه امر ثابت بالراي فلا يعارض ما روي عن ابن عباس
رضي الله عنه عمن غشي ام امراته هل يحرم عليه امراته فقال لا الحرام لا يحرم
الحلال وهكذا نقل عن عايشه رضي الله عنها فالجواب ان ذلك موقوف فيحتمل
ان يكون مذهبا لهما ولين كان مرفوعا فانا لم نجد الحرام محرما للحلال وانما
يثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف بالحرمة كما مر على انه غير مجري على ظاهره
فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر او دم في ماء قليل وكوطي الاب
جارية ابنه ومذهبنا في هذه المسالة مروي عن عمر وعلي وابن عباس وابن
مسعود وابي وعمران بن الحصين ومسروق وذكر في الاسرار والطريقة المرغوبة
ان في المسالة اجماع الصحابة رضي الله عنهم **قوله** قال عليه السلام ناكح اليد
ملعون لم اجده في كتب الحديث وانما ذكره المشايخ في كتب الفقه **قوله** ثم
تتعدى الحرمة منه الى الفروع الى اخره هذا الكلام انما يدل على تحريم اصول
الولد على فروعه فقط وليس فيه ان اصول كل منهما وفروعه يحرم على اصول
الاخر وفروعه ويمكن ان يقال فروعهما يندرج في حرمتهما لانه اذا حرم الاصل
حرم الفرع ولان قوله يتعدى الى اصوله معناه ان اصل كل منهما وفرعه يحرم
على الاصل الاخر وفرعه **قوله** وقد يوجد ولد الزنا اصلح الى اخره هذا جواب سوال بان
يقال قد روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فكيف يثبت بر النعمة
التي هي حرمة المصاهرة واجاب بقوله وقد يوجد الى اخره **قوله** قلت سقطت
حرمتها لضرورة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق ادم لذلك حتى

حلت له حوا ولك ان تقول هذه الضرورة معدومة في المزنية فينبغي ان يحرم
على الزاني والجواب انا لو قلنا بحرمتها عليه لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل
والمحبة بينهما غالبا وانسداد طريق الحل بينهما وفتور رغبات غيره اليها لشهرتها
بالفاحشة والى ان يزيد الحكم في الفرع وهو الوطي الحرام على الاصل وهو الوطي الحلال
قوله وهلك او غيبه ومضى بالضمان او تراضيا بملكه الغاصب عندنا مستندا
الى وقت الغصب **قوله** ثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكتساب ووجوب الكفن
ونفاذ البيع فعندنا الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب
والكفن على المغصوب منه والبيع باطل حتى ان للمشتري بعد هلاكه في يده
ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شي بالهلاك **قوله** بل يثبت شرطا لحكم
شرعي وهو الضمان الى اخره فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على
صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب
ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد لسبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان
بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث
كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقفة على خروج المغصوب من
ملك المالك ليكون القضا بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات ولما
كان زواله ضروريا لم يتحقق في الزوايد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد
بخلاف المتصلة والكسب فانها تبع محض تثبت بثبوت الاصل **قوله** ضرورة انه
لا سائبة في الاسلام يرد المبيع بشرط الخيار للمشتري على قول ابي حنيفة فانه
خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري وكذا يرد الوقف على قولهما
قبل الحكم وبعده على قولهم وعبد الكعبة ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل
اذ الاصل في الاموال المملوكية والوقف باق على ملك الواقف ولذا يرجع اليه
الثواب **قوله** فحينيذ لا حاجة الى زوال ملك العين الى اخره يعني اذ كان
الضمان في مقابلة زوال اليد عنده فلا يحتاج حينيذ الى زوال ملك العين

عنده له لئلا يلزم اجتماع البدلين وانما يحتاج الي ذلك لو كان الضمان بمقابلة
العين كما هو عندنا واقول فحينئذ يكتفي المؤونة وتخرج المسالة عن ان تكون
من هذا الباب فلا تكون واردة علي تاصيلنا لتكلف الي تعليقنا بما قلناه ولا يصح
ايرادها مفرعة علي اصله **قوله** واعلم ان دليلنا في هذه المسالة قوله عليه السلام
في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاساري امرهم بالتصدق والتصدق
بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز بل يحفظ عليه ملكه فان تعذر
يحفظ عليه ثمنه فعلمنا ان الغاصب يملك المغصوب بهذا الدليل بل ما قلنا
اولي مما قاله الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو متقوم عند الامكان
والخصم جعله بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم ولا نظير له
في الشرع **قوله** وهي قصر الصلاة لا وجه لحصر الرخصة في ذلك بل وكذا اباحة
الفطر وسقوط الجمعة والاضحية ونحوها في حق من عليهم **قوله** وذلك مجاور
له الاشارة ناجعة الي قطع الطريق ولا خصوص له بقطع الطريق وكذا التمرد
للعبد الابق علي مولاه وسفر قصد المعصية للزاني وشارب الخمر ومخالفة النهي في
سفر المراة بغير محرم والمعتده وانما كانت هذه الامور من قبيل المجاور لامكان
الانفكاك في الجملة اذ القطع والتمرد مثلا يوجد بدون السفر والسفر يوجد بدونهما
لانه لو قصد المكان الذي يصير به مسافرا بدون قصد الاغارة صار مسافرا
ولو قصد الاغارة بدون قصد ذلك المكان لم يصر مسافرا وفي الحقايق مثل
الخلاف في انشاء السفر علي المعصية اذ لو انشا سفرا مباحا ثم غير القصد الي
معصية فانه تثبت الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن للمسافر قصد
صحيح كطواف الصوفية لروية البلاد **قوله** في المتن ولا يملك الكافر مال المسلم
بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين واحرزوا اموالهم بدارهم ملكوها
عندنا خلافا للشافعي ثم عندنا لا يخلو اما ان يسلموا او يغلبهم المسلمون
فان اسلموا فلا سبيل لاصحابها عليها لقوله عليه السلام من اسلم علي مال

فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوها من ايديهم فان جاء اربابها فوجدوها
قبل القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا واما المثلي فلا ياخذوه لعدم الفايدة
لانهم اذا اخذوه ردوا امثاله للغانم وعند الشافعي ياخذونه بغير شي لان الكفار
لم يملكوها وكذا ثمرة الخلاف تظهر فيما لو اخرج رجل تاجر من دار الحرب شيا من
ذلك بشراء او هبة ياخذه مالكه بغير شي عنده وعندنا بثمنه او قيمته **قوله**
اي بالاحراز الي اخره قيد به لانهم قبل الاحراز لا يملكوها وان قسموها كذا في
الزيلعي وان دخل المسلمون دار الحرب وغلبهم المشركون ملكوا اموالهم حين
الوضع لفوات العصمة بتباين الدارين فيملكونه قيل يلزم علي هذا استيلاؤهم
علي رقابنا فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطاب معدوما في حقهم لانقطاع
ولايتنا عندهم اجيب بان المراد المسالة ليس اعتقادهم الاباحة بل هو العصمة
والعصمة في الرقاب متاكدة بالحرية المتاكدة بالاسلام فلا يحتمل السقوط **قوله**
فان قلت هذه المسايل لا تصلح الي اخره حاصله ان السايل يقول تفريع هذه
المسايل علي الاصل المختلف فيه وهو حكم النهي عن الافعال الشرعية في اقتضاء
القبح غير مطابق للمفرع عليه لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء
افعال حسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب ان التفريع
علي كون النهي يقتضي القبح وعدم المشروعية مطلقا عنده من غير تقييد بالنهي
عن الافعال الشرعية كما ظنه بعض الشارحين الاولي ان يقال ان هذه الفروع
واردة علي اصله نقض علي قاعدة ان النهي عن الافعال الحسية يقع علي ما قبح
لعينه لانها امور حسية مع انها مقيدة لاحكام شرعية فتكون ناقضة لما
اصلناه وقدمنا جواب كل نقض ودليل كل فرع **قوله** كما اخذ صيد الحرم واخرجه
لا يملكه فيه نظر لان هذا ينافي قوله في الجواب عن هذا السوال وكذا الصيد
بعد الاخراج يملكه حتي يجوز بيعه والجواب ان في المسالة روايتين احديهما
ما ذكر اولا وصرح بذلك في شرح الهداية والثاني ما ذكره ثانيا نص عليه في

الجامع الصغير وهذا هو المذهب وذكر في المحيط ولو اخرج الصيد الى الحل فباعه
او ذبحه او اكله جاز البيع ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده عليه في الحل
يفيد الملك فيه كما لو اثبت عليه اليد ابتدا انتهى **قوله** قلنا الفعل الممتد لحكم
الابتدا فان قيل لما كان الابتدا والبقا سوا كان في الابتدا كان الاستيلاء على
محل معصوم فكذلك في الانتها واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين
لكونه اضعف وجوه القلب كما سنذكر ان شاء الله تعالى واعلم ان المصنف لم
يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبتت
القاعدة المذكورة يسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر
الاجوبة كما ترى ايضاحا واعانة للمبتدي **قوله** حتى يجوز بيعه في شرح الهداية
وغيره ان باعه رد المبيع ان كان قايما ووجب القيمة ان كان هالكا سوا كان
هالكا سوا كان باعه في الحرم او بعد اخراجه الى الحل لانه من صيد الحرم ولاجل
اخراجه **قوله** لكن يجب عليه ارساله يعني الى بيته او الى صديقه او يضعه
في يد رجل وديعة يحفظه له الى ان يحل من احرامه اذ بذلك يحصل عدم التعرض
لا ان يطيره ويضيعه ولم يزل منه ملكه بالارسال حتى له ان يسترده بعد
الاحلال كذا ذكره التمرتاشي وفي شرح الهداية لو صاده في الاحرام ثم ارسله ثم
حل فوجده في يد رجل فليس له ان ياخذه منه لانه ما ملكه بالاخذ في الاحرام
انتهى ولو ذبحه يجب الجزا لتركه الواجب وهو الارسال ولو مات في يده يجب الجزاء
ايضا للجناية على الاحرام هذا وفي المحيط لو اخرج صيد الحرم الى الحل يرد الى مامنه
من الحرم فان ارسله في الحل ضمن لانه ازال امنه بالاخراج فما لم يعد الى مامنه بارساله
في الحرم لا يبرا عن ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد واعلم ان المصنف
لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبتت
القاعدة المذكورة يسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح متبرع
بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا واعانة للمبتدي **قوله** لانه كالجزء من العام اذ هو

ليس بجزء حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب وليس الخاص
بالنسبة الى العام كذلك **قوله** خرج به خاص العين الى اخره فان قلت بقي خاص
الجنس داخلا لصدق الحد عليه قلت تناوله الافراد اذ ليس بطريق الوضع لان
اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فهو الخاص
وان التفت اليها فهو العام فكون الخاص ذا افراد لا يقدح في الخصوصية لكونها
غير ملحوظة للواضع وحينئذ فيخرج الخاص باقسامه بقوله ما تناول افرادا
قوله لان افراد الشي ما يصدق الشي على كل واحد منها الى اخره حاصله الفرق
بين الافراد والاجزا ان الشي اذا كان له اجزا لا يصدق الا على مجموع تلك الاجزا
التي تركب منها حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له
افراد فانه لا يجب صدقه على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة
اذا نقص منها واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المسمى بلفظ الرجال مثلا
فانه يتناول الثلاثة والاربعة والعشرة والماية والالف وغيرها ولا يتبدل
الاسم اذا نقص من الالف او الماية او العشرة شي بل يصح ان يقال رجال الثمانية
والتسعة وخمسة عشر وثلاثين ولكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراده ثلاثة
اذ افراد كل شي بحسبه **قوله** احترز به عن النكرة في سياق النفي هذا ان اريد
من النكرة نفي العموم في المفرد لانها حينئذ وان كانت تتناول افرادا متفقة
الحدود فتناولها بها انما هو على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ
العام الا مجازا وان اريد منها عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع
فهي داخلة في التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لا مجازا كما صرح به
المحققون من شراح ابن الحاجب واما الخارج بهذا القيد الجمع المنكر وحده
حملا للشمول على الاستغراق بمعنى ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له تناولا بحسب
الدلالة وفاقا للمحققين في القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص
لا لفخر الاسلام ومن وافقه على جعل الجمع المنكر داخلا في العام حيث كان المعتبر

في العام عندهم هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سوا وجد
الاستغراق اولا فقد ظهر بهذا فايدة هذا القيد على كل حال فان قلت كيف
استقام جعل النكرة المنفية من قبيل العام ولم تكن موضوعة لافراد وانما وضعت
لفرد مبهم فالافراد فيها من المحتملات لا من المتناولات ولم يستقم جعل الجمع المنكر
منه وقد وضع لافراد لا لفرد مبهم وما ذاك الا قلب الموضوع قلت اما الاول
فقد استقام باعتبار الوضع النوعي اذ قد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان
الحكم منفي عن الافراد باستغراق اللفظ لكل فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم
النفي عن الاحاد والجموع في المفرد والجمع لا بمعنى نفي العموم الذي هو التناول على
سبيل البدل وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضرورة
بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك واما الثاني
فلانه انما لم يستقم لعدم دلالته على الشمول المستغرق لما وضع له فانه لا يتبادر
الى الفهم من مثل رجال وقوم سوى مطلق الجمعية وهو اية عدم الشمول الوضعي
وما سلب عنه الشمول الوضعي فليس بعام فان قلت هذا واضح في الجمع المنكر اذا
كان جمع قلة كثلاثة فانه ليس بعام اتفاقا لانه للعشرة وما دونها فلا يعم اما
اذا كان جمع كثرة كرجال ولم يكن مضافا كعبيدي ورجالي فلا لقوة دليل عمومه
وعلو شان الذاهبين اليه اما قوة دليله فلانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة
فاذا حمل على الاستغراق كان حملا على جميع حقايقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان
مختصا بالبعض وليس باتفاق وقياسه بالنكرة فاسد لصحة اطلاقه على الجمع
المستغرق حقيقة لكونه بعض الجموع بخلاف النكرة فانها لا تطلق على الافراد
الا على سبيل البدل واما علو شان الذاهبين اليه فناهيك بمن قال به كالامام
الدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من ايمة هذا الفن والظاهر من حال
المختصر عدم مخالفته صاحب اصله اذ ليس في كلامه ما ينافيه قلت بما وضح
لك قد ظهرت فايدة الاحتراز بهذا الفصل عنه واما ما لم يتضح عندك فقد

ذهب اليه جمهور الشافعيه وبعض العراقيين من اصحابنا ولا يخفى علو شانهم ايضا
بل
وامكان تقوية ادلتهم بما هو ناصرها وهادم لما ينافيها مما يودي كتابته الى التطويل
الممل واما كلام المختصر فقابل للمذهبين بما سمعته من التقرير هذا وورد على هذا
التعريف بان العام لو تناول افراد الزيدين مثلا وكل فرد خاص لزم تناول الشي
ضده وهو محال واجيب بان زيدا اذا توهم فيه الاشتراك انتفى الخصوصية
وحينئذ فلا يلزم تناول الشي ضده لا يقال هذا لا يضرنا لانه على ذلك التقدير
يبقى النوع لانه اذا تحول عن الشخص بقي النوع فيكون خصوصا نوعيا او جنسيا وعاد
المحذور لانا نقول الخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحيد يكون خاصا ويجوز
اعتبار الكثرة فيه ايضا ومن هذه الجهة لا ينافي العموم قوله وانه اي العام قبل
الخصوص الى اخره اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص ذهب عامة
هب
المرجيه والاشاعرة الى انه يوجب التوقف حتى يقوم دليل عمومه او خصوصه وذ
البلخي والجبائي الى انه يوجب الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع
والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب الحكم في جميع ما يتناوله
من الافراد ولكن اختلفوا فذهب الجمهور من اصحابنا من اهل العراق كابي الحسن البلخي
وابي بكر الرازي وغيرهما ومن وما وراء النهر كالقاضي ابي زيد وشمس الايمة
وفخر الاسلام وعامة المتاخرين والمعتزلة الى انه يوجب الحكم في جميع ما شمله قطعا
ويقينا الا في عام لا يمكن اجراوه على عمومه لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان موجبه وهو نفي المساواة من جميع الوجوه
غير ممكن لحصول المساواة في بعض الوجوه كالحدوث والانسانية والجسمية والذكورة
والانوثة فيكون اذ ذاك كالمجمل فيجب التوقف فيه الى ان يظهر المراد منه بالبيان
وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى انه يوجبه ظنا وهو مذهب الشافعي ومال
اليه طايفة من مشايخنا كابي منصور الماتريدي واختاره مشايخ سمرقند حتى
قالوا بان خبر الواحد والقياس يصلح مخصصا له ابتداء وادلة كل من هذه المذاهب

مذكورة في المطولات فلا نطيل بذكرها **قوله** اي بحيث يقطع الشبهة عندنا اي يعني
انه لا يحتمل التخصيص احتمالاً ناشياً عن دليل **قوله** لانه يحتمل ان يخص اذ ما من
عام الا وقد خص الا ما استثني لوجود القرينة المانعة كقوله
تعالى ان الله بكل شيء عليم وما من حقيقة الا وفيها احتمال المجاز **قوله** ولنا
ان اللفظ اذا وضع لمعنى الي اخره يعني والعموم اذا وضع له اللفظ فكان لازماً
قطعا حتي يقوم دليل المجاز وفيه شيء لان العموم لم ينقل نصاً عن الواضع بل اخذ
من تتبع موارد الاستعمال وحاصله ان وضع الالفاظ للمعاني علم بالاستقرا
وفهم المعني من اللفظ بدون القرينة علامة الوضع فتدبر **قوله** ولو جاز ارادة
البعض الي اخره اعلم ان الشارح استدل علي ان موجب العام قطعي اولا وعلي ابطال
مذهب المخالف ثانيا واجاب عن متمسكه ثالثا بالتضمن اما الاول فقوله ان
اللفظ اذا وضع الي اخره واما الثاني فتقريره لو جاز ارادة بعض مسميات العام
من غير قرينة لارتفع الامان من اللغة وكذا عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير
كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة محتملاً للخصوص فلا يستقيم ما يفهم
السامع من العموم واما عن الشرع فلان خطابات الشرع عامة في الاغلب فلو جاز
ارادة البعض من غير قرينة لما استقام فهم الاحكام بصفة العموم لاحتمال التخصيص
ولا بصفة الخصوص لعدم قرينة وذلك يودي الي التلبيس علي السامع وتكليفه
بما لا يطاق واما الثالث فقد ذكره بطريق المفهوم من جواب السؤال الاخير
وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي
القطع بالمعني المراد وهو عدم الاحتمال الناشي من الدليل فيجوز ان يكون قطعيا
مع احتمال الخصوص الناشي عن غير الدليل وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالاً
ناشياً عن دليل فممنوع ولا نسلم ان احتمال التخصيص الذي يورد الشبهة شايع بل
في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل مقارن للعام وفيه نظر لان مراد الخصم
بالتخصيص قصر العام علي بعض الافراد مطلقا ولا شك في شيوعه وكثرته والحاصل

ان جنس التخصيص شايع لكن النوع الذي يمكن ان يحمل عليه صورة النزاع قليل
قوله ولقائل ان يقول الي اخره حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص باطل وانه لم
يكلفنا الله بما ليس في الوسع سقط اعتبارها في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم
الظاهر لكنه بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب
العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان واجيب بان التكليف لما كان بحسب الوسع وليس
في وسعنا الوقوف علي الباطن لم تعتبر الارادة في حقنا لا علماً ولا عملاً واقيم
السبب الظاهر مقام الباطن تيسرا فيبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وفيه شيء اذا
عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق الشرع للاحتياط وذلك في حق العمل دون العلم
قوله ويمكن ان يجاب الي اخره وذلك ان تقول لا يلزم من نفي الاحتمال في الفرع نفيه في
الاصل لان الاقوي لا يلزم ان يستتبع الادني بخلاف العكس ويمكن الجواب ان الحكم
البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالمشترك فاذا نفي من احدهما يلزم نفيه من الاخر
قوله فان قلت خبر الواحد محتمل اعلم ان المراد بخبر الواحد الجنس الشامل لما يثبت
به الواجب والسنة والمستحب لا الذي مفهومه قطعي كما توهم بل هذا الحكم ثابت لمطلق
الاحاد والمراد بالاحتمال في العلم تجويز كذب الرواة لعدم التواتر وبالاحتمال في
العمل كونه خاصاً عاماً مشتركاً متولا الي غير ذلك فاسقطنا هذا الاحتمال في حق
العمل لانا لو لم نسقطه لما عملنا به لان الشيء اذا احتمل امرين سقط العمل به واما
في حق العلم فالاحتمال باق اي بكونه حديث الرسول حتي لا يكفر جاحده اذ لو لم يكن
الاحتمال باقيا في حق العلم لكفر جاحده وثبت به الفرضية كالمتواتر وهو مناف
للتردد فيما يفيده مفهومه من الوجوب تارة ومن المستحب والسنة اخري فقد قلتم
بسقوط الاحتمال في الفرع وهو العمل دون الاصل وهو العلم فلم يتم ما ذكرتم من الجواب
قوله قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل معنى الاحتمال الذي في خبر الواحد والمراد
بالدليل كونه غير متواتر لان المتواتر قطعي بالاتفاق وغيره ظني بخلاف العام
فان الاحتمال فيه ناش عن غير دليل لكونه تجويزا عقليا ولا يلزم من عدم سقوط

احتمال ناش عن دليل عدم سقوطه غير ناش عنه قوله فعندنا يجب فلا يجوز
تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه وذلك لانه لما كان ظنيا عنده
فيجوز تخصيصه بالظني ابتداء وعندنا لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بظني
الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان التخصيص بطريق المعارضة لما سيأتي والظني
لا يعارض القطعي وانما جاز تخصيصه بظني بعد تخصيصه بقطعي لانه صار
ظنيا قوله وسقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي
اذا نسب الى فعيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تاء التانيث والياء الا ما استثني
فنقول في جهينة ومزينة وقريظة وحنيفة وصحيفة ومدينة جهني وقرظي
ومزني وحنفي وصحفي ومدني واذا نسب الى فعيل يقال فعيلي من غير حذف
فعلى هذا قيل الدين حنيفي والمذهب حنفي وابو حنيفة حنيفي غير حنفي ومتبع
ابي حنيفة رحمه الله حنفي وحنيفي والشافعي رحمه الله ومتبعه حنيفي غير حنفي
قوله وما روى انس بن مالك الحديث متفق عليه قوله نسخ بقوله عليه السلام
استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الدارقطني من حديث
انس وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابي هريرة مثله اخرجه الدارقطني والحاكم وعن
ابن عباس بلفظ ان عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا منه اخرجه الطبراني
والدارقطني قوله ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول اي حديث الاول
بالحديث الثاني لان شرط النسخ المماثلة قوله وحديث العرنيين الى اخره جواب
سؤال تقديره انما ثبت النسخ ان لو ثبت التاخر ولم يثبت فاجاب بان حديث
العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت
مشروعة في ابتداء الاسلام فدل تضمنها انتساخها على تقدمه لا يقال انما
يدل دليل الانتساخ على مطلق تقدم الحديث الاول وهو لا يستلزم تقدمه على خصوص
هذا الحديث لانا نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل تقدم مطلقا على ما لم يقم على
تقدمه دليل لثبوته بمجرد وهم لم ينشا عن دليل وهو غير معتبر على ما مر فلا يعارض

ما ثبت بالدليل ولقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لا نسلم ان الحديث الثاني عام
لما سيأتي قوله اللام فيه للجنس قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون للحقيقة او العهد
ويكون المراد بول ما لا يؤكل لحمه عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان
الجنس انما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون جميع الافراد وبعضها
اذ لا واسطة بينهما فاذا انتفت البعضية لعدم دليلها تعين الجميع وهو المطلوب
وعن الثاني بان سبب ورود الحديث ما روي ان سعد بن معاذ لما مات وشيع
الناس جنازته نزلت الملائكة للصلاة عليه حتى كان النبي عليه السلام يمشي
على رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما وضعوه في القبر ضغطته الارض ضغطة
اختلفت اضلاعه فقال عليه السلام استنزهوا البول الحديث فانه كان رجلا كثير
الابل ولم يتوق عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد من البول ليس بول ما لا يؤكل
لحمه هكذا قيل ولك ان تقول فحينئذ قد وجد دليل البعضية فلا يكون الجميع
مرادا فلا يثبت المط بل اللفظ اذا لم تدل قرينته على خلافه والسبب يصلح ان يكون
قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار دلالته لانه اذا نهي عن
ابوال الماكولة فمن باب اولى يثبت النهي عن غير الماكول فيصلح ناسخا باعتبار
الدلالة دون العبارة لاجل العموم والا فباعتبار العبارة فهو خاص فافهم قوله
فينبغي ان يرجح الخاص يعني فلا ينسخ بالعام لعدم المماثلة بينهما اذ الخاص حينئذ
قطعيته اقوى من قطعية العام قوله قلنا الاحتمال الغير الناشي عن دليل الى
اخره حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه مجاز
وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة
مساو لاحتمالات مجازات كثيرة بلا قرينة واما تاكيد العام بكل واجمع فلا ينافي
قطعيته بمعنى نفي الاحتمال الغير الناشي عن دليل لان كون التاكيد لرفع الاحتمال
اصلا نشأ عن دليل ام لم ينشأ كما ان في تاكيد الخاص في جاء في زيد نفسه او عينه
لرفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافي قطعيته فان قلت لا نسلم ان احتمال ارادة

يكون كلمة [illegible] الا [illegible] اللفظ لا السبب كما تقول الاعتبار م

التخصيص في العام لم ينشأ عن دليل بل نشأ عن دليل لقول ابن عباس ما من
عام الا وقد خص منه البعض قلت ما نقل عن ابن عباس لم يثبت فيه لان
الآي التي لم يخص منها شي كثيرة في القران مثل قوله تعالى ان الله بكل شي عليم
ولله ما في السموات وما في الارض وخلق الله السموات والارض في ستة ايام
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها **قوله** وفيما اذا اوصى الى اخره هذا معطوف
على قوله انه يجوز يعني حتى انه فيما اذا اوصى الى اخره والمقصود ان هذا الفرع
مما يدل على ان العام مثل الخاص بلا رجحان عليه عندنا فهو مثال وايضاح لتساويهما
في الجملة والا فالخاتم ليس بعام حقيقة كما سنذكره **قوله** فتثبت المساواة بينهما
في الوصية بالفص فيه شي فان هذا ينافي ما ذكره في التلويح وغيره من ان الخاص
اذا كان متراخيا عن العام يكون ناسخا له في قدر ما يتناوله كما تقدم وحينئذ
ينبغي ان تبطل الوصية في الفص للاول ويكون للثاني ويمكن ان يجاب بان
الخاتم ليس عاما حقيقة بل هو خاص والخاص وان كان ناسخا له لكن هنا لا يمكن
ذلك لان النسخ اعدام الحكم المنسوخ بالكلية وهنا لا يمكن ذلك لايجاب الفص
للثاني فلا يكون من باب النسخ بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاتم شامل
للفص وقد جعله الموصي للثاني من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فيشتركان
فيه لعدم ترجيح احدهما على الاخر **قوله** هكذا ذكره شمس الائمة في زياداته وفخر
الاسلام البزدوي المسالة من غير ذكر خلاف وهذا فيما اذا كانت الوصيتان
بكلام مفصول كما هو مسالة المتن اما اذا اوصى بالخاتم لانسان وبفصه لاخر
في كلام واحد موصول بعضه ببعض فان حلقة الخاتم تكون للاول وفصه
يكون للثاني اتفاقا لان الاول كالعام لتناوله الحلقة والفص والثاني
خاص متصل فيه فكان مخصصا له فظهر حينئذ ان المراد ان تكون الحلقة
للاول والفص للثاني **قوله** وهو ان الفص للثاني عند ابي يوسف الى اخره
بيان الخلاف المذكور في هذه الكتب والخلاف فيما اذا كانت الوصيتان بكلام

مفصول اما اذا كانتا بكلام واحد موصول فالفص للثاني اجماعا كذا في المصفى
وعلى ما في هذه الكتب انما تكون هذه المسالة على قول محمد فقط لانه لم يرجح الخاص
على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة الدلالة لكن فيه شي فانا لا نسلم التساوي
هنا فان الفص يدخل في الوصية الاولى دلالة وقد جعله للثاني نصا والدلالة
لا تقاوم النص **قوله** فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيبقى الايجاب
الاول على قوله ويصير الايجاب الثاني معارضا في الفص مع تساوي العام والخاص
في الحكم فتثبت المساواة بين الموصى لهما في استحقاق الفص فيشطر بينهما وليست
الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما لو اوصى بمجموع الخاتم للثاني لبقاء الوصية
الاولى في الحلقة على حالها بلا معارض لان الوصية بالفص ليست وصية بمجموع
الخاتم **قوله** ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم لان الاستثناء دليل العموم وفيه
شي اذ ليس هذا اصلا كليا لانتقاضه باسماء الاعداد في نحو قوله على عشرة الا ثلثة
مع انها ليست عامة اتفاقية فتنبه لذلك **قوله** بل الفص جزؤه فيه شي لان
الجزء اذا انعدم ينعدم اسم الكل كالواحد بالنسبة الى العشرة واذا زال الفص مع
بقاء الحلقة فلا يزول اسم الخاتم بالكلية بل يسمى خاتما بلا فص فتامله **قوله**
هذا تفريع اخر الى اخره انما خص هذا بذكر التفريع دون ما قبله من مسالة
الوصية لان المقصود بالنتيجة من قوله حتى انما هو لبيان ثمرة كون العام
يوجب الحكم قطعا فلهذا جاز نسخ الخاص به ولا يجوز تخصيص الاية المذكورة
بخبر الواحد لانه ظني والعام قطعي وهو قوله مما لم يذكر واما مثال الوصية
فليس تفريعا على كونه قطعيا بل مثال لمساواة العام للخاص في ايجاب الحكم عند
التعارض على ان الخاتم ليس بعام حقيقة فلا يكون مما نحن فيه وان كان المثال
لا يلزم مطابقته للواقع فهذا هو النكتة في تخصيص هذا الفرع بذكر التفريع
دون ما قبله وان كان يمكن ان يطلق على الاول تفريعا ايضا في الجملة **قوله**
وهو ما روي انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم

رواه بعضهم عن البراء بن عازب ولم يرد كذلك وصححه الغزالي في الاحياء وعليه
عهدته ولكن روي ابو داود في المراسيل من جهة ثور بن زيد عن الصلت
رفعه ذبيحة المسلم حلال ذكر الله او لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسم الله
تعالى ورواه البيهقي من حديث ابن عباس موصولا وفي سنده ضعف قال
البيهقي والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكين وقال روي عن
ابي هريرة وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف **قوله**
فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين ولئن سلم ان الحديث
مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكره في بعض الطرق والروايات
وان تعمد لم يحل ذكره في المبسوط هذا واعترض بان الاية تقتضي حرمة كل
ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص منه بعض ذلك كاكل طعام لم يذكر اسم الله
عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بخبر الواحد والقياس واجيب بان
الاجماع لا يصلح مخصصا كما سياتي فعلم ان حله باعتبار عدم دخوله في النص
بل السلف اجمعوا على ان المراد الذكر حالة الذبح لا غير **قوله** فان قلت التخصيص
الى اخره هذا سؤال مع جواب الى قوله وهو ترك الامر ينبغي ان يذكر في دليل
الشافعي لا في دليلنا فانا لا نجوز التخصيص **قوله** لم يبق النص معمولا به
فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز **قوله** قلت حاصله
ان الاية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم
والموقوذة والمتردية والنطيحة والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص
من تخصيص العمد منه لبقاء غيره تحته **قوله** وهو ترك الذكر الى هنا اخر كان يجب
تقديمه ويذكر في دليل الشافعي **قوله** مع ان الحاق العامد بالناسي الى اخره
هذا راجع الى دليلنا وهو رد لما قاله الشافعي من الحاق العامد بالناسي
وحاصله ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لانه ليس تاركا للذكر بل هو
ذاكر شرعا لان الشرع اقام الملة مقام الذكر في هذه الحالة للعجز عنه تخفيفا

عليه كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه اذ
هو مقصر فلا يستحق التخفيف هذا على محاذاة ما في الكتاب ولقائل ان يقول
جعل الناسي ذاكرا اما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال
عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين معنى المشترك
فيه **قوله** او زنا اي زنا موجب لاباحة الدم وهو زنا المحصن **قوله** فلما لم تبطل
ادون الجنايتين فاعلاهما اولى فيه نظر اذ لا يلزم من عدم البطلان في الادنى عدمه
في الاعلى اذ الاعلى لا يستتبع الادنى والجواب ان الحرم اذا لم يؤمن في الجناية اليسيرة
فعدم امنه لكثيرها اولى لانك اذا سامحت في القليل فهي الكثير وما ذكره من
القاعدة فسلم في عين هذا المقام لان المراد هنا الجناية المبنية على المشاححة
ولكل مقام مقال **قوله** ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الاخرة قال
بعض الشراح الصحيح من الحديث قوله لا يعيذ عاصيا واما قوله ولا فارا بدم فلم
يثبت ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة **قوله** والاية تتناول الانفس
دون الطرف فيه نظر على انه لو سلم هذا الاستدلال للزم ان لا يقتل الكافر بعد
الخروج من الحرم ايضا لانه ثبت له الامان بالدخول فان قلت معناه صار امنا
ما دام فيه قلت هذا تقييد بلا دليل **قوله** ولقائل ان يقول الى اخره يمكن ان يجاب
عنه بان عموم الامان ثابت اذ الامان بترك التعرض له وهذا حاصل اذ عدم
الاطعام والاسقاء ليس بتعرض له **قوله** راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم يعني
والنزاع انما هو في داخل الحرم **قوله** الا اذا وقع النزاع الى اخره يعني لكن انا قام
النزاع في الجاني اذا دخل البيت فانه يصح التمسك بالاية على الشافعي في عدم
امانه اذا دخله عنده ووجه الصحة انها نص في المقصود لان الضمير للبيت
واذا ثبت الحكم في البيت ثبت في الحرم بطريق اللزوم لعدم الفرق بين البيت
والحرم اذ البيت من الحرم **قوله** كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي في ذلك
فقال بعضهم لا يصير آمنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه كيلا يؤدي الى

تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمنًا بالدخول فيه دون الحرم

قوله فالالزام بالآية متعذر لاختلاف محل النزاع لان الخصم يقول دخوله البيت هو المفيد للامان دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو المفيد له ايضا والشرط اتحاد المحل مع اختلاف الحكم قوله بل هي ظهور قدميه في الصخرة وغوصه فيها الى الكعبين وبقاء ذلك الى الان دون سائر ايات الانبياء ولهذا قيل فيه ايات بينات بالجمع ولو كان المراد ما قيل من كون البيت متعبدًا له لقيل فيه اية بينة بالافراد فتنبه لذلك قوله فانلحقه خصوص الى اخره اختلف اهل الاصول في العام المخصوص هل هو حقيقة ام لا وتحرير موضع الخلاف ان التخصيص بذلك غير مستقل وبدليل عقلي لا يؤثر في تغيير العام عما كان بالاتفاق لعدم وروث الشبهة وموضع الخلاف العام المخصوص بكلام مستقل واختلفوا ايضا هل هو حقيقة في الباقي او مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة ان كان الباقي غير محصور والا فمجاز وقيل غير ذلك قوله احترز بقوله مستقل عن الصفة فالاستثناء والشرط والغاية فانها وان لحقت العام لا يسمى مخصوصًا اذ عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصفة يحتاج الى الموصوف وكذا الشرط الى المشروط والمستثنى الى المستثنى منه والغاية الى المغيا فالصفة توجب القصر على ما توجد فيه نحو في الابل السائمة زكاة والاستثناء يوجب قصر العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والغاية توجب قصر المغيا عن البعض الذي جعلت الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل قوله ولقائل ان يقول الى اخره الجواب ان قرينة الاضافة على دليل العقل على التخصيص لا انها مانعة منه قوله وتخصيص الصبي والمجنون من

خطابات الشرع منه هذا القبيل عن قبيل التخصيص بالعقل فان العقل على الحكم بالضرورة انما الخصوص ثابت من

خطابات الشرع لعدم التكليف في حقهما وخطابات الشرع انما هي للمكلفين لا يقال فحينئذ لم تتناولهما النصوص لعدم التكليف لانا نقول التناول بقطع النظر عن العقل والعقل يخصهما بالاخراج لانهما لا يفهمان مضمون الخطاب وخطاب ما لا يفهم قبيح لانه يؤدي الى تكليف ما لا يطاق وهو مسلم قوله وعن الحسي نحو واوتيت من كل شيء فانه لم يشاهد لها كل شيء مأتيًا اذ لم توت السموات والارض والجن والانس ونحوها مع شمول الشيء لذلك وفي جعل هذا من قبيل التخصيص بالحسي تسامح فان المدرك بالحس هو ان لها كذا وكذا واما انه ليس لها غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قوله وبقوله مقارن عن الناسخ فانه وان كان مستقلا لكن ليس مخصصا لكونه متراخيًا قال بعض المحققين القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي انتهى ويمكن ان يقال اصطلاح الاصوليين على اشتراط المقارنة في التخصيص ولا مشاحة في الاصطلاح وما ورد من التخصيص بمتاخر لم يحملوه على التخصيص المصطلح وانما حملوه على النسخ ولهذا قال بعض الشراح المخصص اذا تراخى يكون ناسخًا قوله لا داخلًا في ماهيته بان يكون جزءًا منه بحيث لا يوجد تخصيص الا مع المقارنة وحينئذ يجوز التخصيص في المرة الثانية بالمتاخر بخبر الواحد والقياس كما صرح به بعض المحققين من الشراح فان قلت اذا جوزتم التخصيص بدليل متاخر في المرة الثانية ولا فرق حينئذ بينه وبين التخصيص في كون كل منهما يكون بدليل متاخر قلت ان النسخ رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض فان قلت قد يكون النسخ دفعًا عن البعض قلت دفع الحكم في النسخ يثبت مقتصرا عند وجود الناسخ في الزمن الثاني بخلاف التخصيص فانه لبيان ان الحكم مسلوب عن البعض المخصوص من اول الامر قبل التخصيص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم العام ابتداء قوله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة

ان لا يعرف تاخر دليل مخصوص لا ان يصدر دا معًا من النبي عليه السلام يؤيده ما قاله
بعض المحققين ان العام والخاص ان دل احدهما علي ثبوت حكم والاخر علي نفيه فاما
ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل علي المقارنة وان جاز ان يكون
احدهما في الواقع ناسخًا للتاخر والاخر منسوخًا لتقدمه **قوله** فحينئذ يمكن ان
لا يعرف تاخر دليل الي اخره ظاهر كلام الشارح انه يجعل المقارنة داخلة في ماهية
التخصيص وهذا يقتضي انه اذا علم تاخر الدليل الثاني لا يكون مخصصًا بل ناسخا
وفيه نظر وجه ان العام اذا خص اولا بدليل مقارن ثم خص ثانيا بمتاخر كخبر الواحد
او القياس فانه يسمي مخصوصًا عند اهل الاصول فالاولي جعلها شرطا له
اول مرة كما قاله بعض الشراح لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون
بعض افراده مشروطا بشي دون الاخر لانا نقول ذلك شرط عمل التخصيص فان
عمله باعتبار المخصوص منه فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار
العمل لا لذاتها **قوله** والعام اذا قصر علي بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا
شبهة كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء
لا تقبل التعليل **قوله** ان كان المخرج معلومًا قيد به لانه ان كان مجهولًا يورث
جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الا ان يبين المراد **قوله** وان قصر بمستقل
يعني غير العقل والحس فان التخصيص بهما لا ينافي القطعية واطلاق
التخصيص عليهما مجاز علي هذا الاصطلاح فتبين بهذا ان مراد الشارح
التخصيص بالكلام المستقل وان اطلق ذلك **قوله** فقبل ورود البيان يكون
نظيرًا للمخصوص المجهول الي اخره حاصله انه يصح ان يمثل باية الربوا للقسمين
بالاعتبارين ومثل ايضا بالخصوص المعلوم بالمستامن فانه خص من قوله تعالي
فاقتلوا المشركين بقوله تعالي وان احد من المشركين استجارك فاجره **قوله** حتي
يجوز تخصيصه بخبر الواحد يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز
ان يخص بخبر الواحد والقياس اجماعًا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون

خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح ان يكون معارضًا لخبر الواحد
ويصلح معارضًا لخبر الاثنين للعام المخصوص حتي رجحوا خبر القهقهة علي
القياس وكذا خبر الاكل ناسيًا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد
فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه وسنده باعتبار توهم غلط الراوي
او ميله عن الصدق الي الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل
بجواز تخصيص هذا العام بالقياس علي ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا
للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت
فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق
القطع **قوله** كما خص الشيوخ والعجايز الي اخره وكما في نص الربوا لما لحقه البيان
في الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس بالقياس
وكما في اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم النسوان والصبيان
والعميان والمقعدون والزمني بعلة ان كفرهم غير مفض الي الحرب ككفر اهل
الذمة فخصوا بالنص بالقياس **قوله** مع ان الكافر والقاتل خصا منه لانا
نقول انما خصا منه بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر
رواه الستة من حديث اسامة وبقوله عليه السلام ليس للقاتل من الميراث شي
رواه عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا اللهم الا ان
يدعي الشهرة فيهما مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر الميراث خص بقوله
ولن يجعل الله للكافرين علي المؤمنين سبيلا علي انه يمكن ان النبي صلي الله عليه
وسلم خص اية الميراث وقت النزول باذن من ربه لا برايه **قوله** نحن معاشر
الانبياء لا نورث الحديث رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف وابن ابي وقاص
والزبير والعباس والازواج الطاهرات التسع **قوله** مع ان سرقة ما دون
النصاب والسرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع فيه نظر فان الاجماع لا يصلح

مخصصا لاشتراط المقارنة والاجماع ليس بمقارن للنص ضرورة واجيب
بان المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا في نفس الامر
ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا كخبر الواحد او القياس فكيف يصلح
مخصصا **قوله** يعني ان دليل الخصوص الى اخره حاصله ان دليل الخصوص
مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما
ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير مرجح
فيعتبر دليل الخصوص في المعلوم بالاستثنا والناسخ المعلومين وفي المجهول
بالناسخ والاستثناء المجهولين وفي كل من الاعتبارين شك في سقوط حجية
العام ولا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه نوع شبهة فيوجب العمل
لا العلم لكونه ثابتا من وجه دون وجه **قوله** لان كلا منهما اي المخصوص
والمستثني لم يدخل تحت الحكم **قوله** يعني ان المخصوص لم يدخل تحت العام ولهذا
لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا لان التخصيص بطريق دفع الحكم عن المخصوص
بعد ان كان ثابتا والاستثنا تكلم بالباقي بعد الاداة لا ان المستثني دخل في
الصدر ثم خرج بل كانه لم يتكلم به **قوله** كالمستثني المجهول فان جهالته توجب
جهالة المستثني منه وذلك يوجب سقوط العمل بالمستثني منه الى ظهور البيان
فكذا المخصوص المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم
بالمجهول **قوله** يبقي اي العام كما كان قطعيا قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان
مجهولا سقط بنفسه ولا يوثر في الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضا
للمعلوم فكذا المخصوص المجهول يسقط كانه لم يرد ولا يوثر في العام **قوله** وقلنا
يبقي حجة يعني عملا يشبه الناسخ ولا يكون قطعيا عملا يشبه الاستثنا **قوله**
يحتمل التعليل لانه نص مستقل هذا باعتبار شبه الناسخ فان قلت الناسخ
من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف يثبت المشابهة بهذا الاعتبار قلت المشابهة
من حيث الصيغة فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله

من حيث الحكم هذا **قوله** وذلك القدر مجهول الى اخره اذ لا يعلم القدر الذي يصير
مخصوصا من الباقي لجهالة ما دخل تحت العلة لان اي فرد يفرض من العام
يحتمل ان يكون داخلا تحت العلة المستنبطة من الدليل المخصص وخارجا من
العام بالقياس على المخرج فيصير الباقي تحت العام مجهولا فيكون مجملا فيتوقف
على البيان كذا قالوا **قوله** اذ به يتبين ان المستثني لم يدخل تحت حكم الصدر لانه
بمنزلة وصف قايم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثني في المستثني منه فكان
المستثني لم يتكلم به فيكون عدما والعدم لا يقبل التعدية فيكون ما ورا المخصوص
معلوما فيجب ان يبقي العام على حاله فوقع الشك في عدم الحجية والحاصل ان
المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا تبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم
بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه
فيكون ثابت الحجية غير قطعيتها كالاية الماولة وخبر الواحد **قوله** فان قيل ينبغي الى اخره
هذا السوال لا حاجة اليه لتقدم ما يغني عنه **قوله** لان موجب العقل لا يختلف
لان العقل لا يخطي وانما يوقعه في الخطا الوهم **قوله** لاحتمال ان يكون العلة
غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك يختلف باعتبار المجتهدين **قوله**
فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء الى اخره هذا سوال قوي
ظاهر الورود اورده كثير من الشراح واجاب عنه بعضهم بانه انما امتنع التعليل
فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ وان استقل لكن التعليل فيه يفضي
الى معارضة النص وهذان قد انعدما في دليل الخصوص اما انه مستقل
فظاهر واما ان التعليل فيه لا يفضي الى المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل
تحت الجملة لا انه للاخراج بعد الادخال والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير
فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم تعليل المخصص اذ المقتضي موجود والمانع
مرفوع واما الجواب الذي ذكره الشارح ففيه فلاقة من جهة التركيب والفهم
وكان يكفي في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل في الاستثنا عدم استقلاله

وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضا
للنص ومبطلا له وفي دليل الخصوص لم يوجد شي من ذلك فاحتمل التعليل
واما قوله ان صار دليل الخصوص الى قوله نظير هذه المسالة مستدرك غير
محتاج اليه بل ليس له معنى الا بتكلف زائد **قوله** اذ لو علل اي الناسخ لصار
القياس معارضا للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق
عمل الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس المستنبط منه
على سبيل المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص المعلوم
مبين ان القدر المخصوص لم يتناوله العام ولم يرد منه لا معارض للنص واذا
كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم لزوم الفساد لانه لم يلزم منه
معارضة القياس للنص لانه اذا كان عمله بطريق البيان كان عمل القياس
كذلك اذ عمل الفرع يكون على وفق عمل الاصل **قوله** لانه جعل قبول العقد الى
اخره وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما
قبوله في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر وهذا شرط مفسد
وتقرير الجواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون محل الخيار غير مبيع انما هو
باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم اما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع
لكونه داخلا في الايجاب لان الشرط هنا لم يوثر في منع السبب فيكون قبوله شرطا
صحيحا بخلاف العبد مع الحر فانه ليس بمبيع اصلا **قوله** فان قلت لم لم يجعل ابو
حنيفة الى اخره هذا السوال وارد على المشبه به في السوال الاول لا على مسالة
الكتاب والانسب ذكر هذا السوال والجواب عند قول المصنف فصار كالمبيع المضاف
الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل الى اخره كما لا يخفى **قوله** لان العوض في البيع
ينقسم الى اخره حاصله الفرق بين البيع والنكاح فان العوض في البيع والمعوض
متقابلان حتى ان كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك فلا يخلو شي مما
جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشي من الثمن ومستحقا به فلو قلنا بوجوب كل

الثمن بمقابلة الفن لما كان العوض منقسما على المعوض بخلاف النكاح فانه
لا يوزع فيه لعدم قبول تجزية المحل وانما يقابل المهر بالمراتين مثلا باعتبار
المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم يوجد المزاحمة فلم ينقسم فصار كما اذا اوصى
لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه
شي فان هذا مسلم عند اتحاد المحل اما عند تعدد المحل القابل فلا شك في قبول
الانقسام كما في تعدد المبيع بعد تمام الصفقة بالقبض اما قبل التمام فلا يجوز
الانقسام حتى لو اشترى عبدين بالف ولم يقبضهما لا يجوز ان يرد احدهما ويقبل
الاخر لعدم تمام الصفقة فقولهم العوض ينقسم على اجزاء المعوض انما هو عند تمام
الصفقة او بعد تمامها ثم التنظير بالاجنبية ومن يصح نكاحها ليس بجيد اذ
ليس فيه تعدد العقد معنى حتى يكون نظيرا بل عقد واحد اللهم الا ان يقال هذا
تنظير لاصل المسالة وهو ضم ما ليس بمحل الى ما هو محل **قوله** وجه كون المسالة نظير
دليل الخصوص الى اخره ايضاح المقام ان الفرد المخصوص داخل في العام صيغة لا حكما
وكذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم فنسبة الخيار من البيع كنسبة
دليل الخصوص من العام ونسبة محل الخيار من البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام
قوله من حيث انه داخل الى اخره اعلم ان شرط الخيار يدخل على الحكم دون السبب
على خلاف الاصل لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضي الى القمار في الاثبات
والخيار يثبت بخلاف القياس فلو دخل على السبب تعلق حكمه ايضا ضرورة واذا
دخل على الحكم ترك سببه على حاله فقلنا بادنى الخطرين اعمالا للقضية الكلية
بقدر الامكان وهي ان الاثبات لا يحتمل التعليق بخلاف الاسقاط حتى لو حلف
لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث
هذا فاعلم ان المسالة المذكورة في المتن على اربعة صور الاولى ان يكون محل
الخيار وثمنه معلومين مثل ان يبيع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة
واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام الثانية ان يكون محل

الخيار معلومًا والثمن مجهولًا كما اذا باعهما بالفين على انّه بالخيار في سالم الثالث عكس
هذه وهي ما لو باعهما بالفين كلّ واحد منهما بالف على انّه بالخيار في احدهما الرابعة
ان يكون كلّ منهما مجهولًا كما لو باعهما بالفين على انّه بالخيار في احدهما فلرعاية شبه
النّاسخ صحّ البيع في الاولى ولرعاية شبه الاستثنا لم يصحّ في البواقي ووجه الاختصاص
ان معلومية محلّ الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضي للصحّة
وجهالة محلّ الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثنا
وقد يقال ان في كلّ واحد من الصّور عملا بالشبهين امّا في الاولى فلانّ شبه الاستثنا
يوجب ايضا صحّتها لكونه استثناء معلوم وامّا في الثانية فلانّ شبه النّاسخ يوجب
لزوم العقد في غير محلّ الخيار لانّ جهالة الثمن طارية وشبه الاستثنا يوجب فساده
فلا يثبت الجواز بالشك وامّا في الاخيرتين فلانّ شبه الاستثنا يوجب فساد
العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وقد يجاب
بانّ معنى شبه الانشا انّ محلّ الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار
غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع
ذلك ولهذا جعل الاستثنا في صورة جهالة الثمن وحده موجبًا للفساد مع انّه معلوم
قوله فلا يكون بيعا بالحصّة ابتداء بل بقاء مثال البيع بالحصّة ابتداء ما اذا قال
بعت منك هذا العبد بحصّته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر
وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع ومثال البيع بالحصّة بقاء ما اذا باع عبدين
بالف فمات احدهما قبل التسليم فانّه يبقى العقد في الباقي منهما بحصّته وتنفسخ في
الميت وهو غير مفسد لانّ الجهالة الطارية غير مفسدة للعقد **قوله** لانّه
ان انعدم القيدان يعني معلومية محلّ الخيار وثمنه **قوله** والنّاسخ المجهول يسقط
بنفسه لعلّة قضيته اذ لا معنى لقبضه **قوله** فان قلت جهالة الثمن طارية
الى اخره هذا السوال وارد على ما اذا عين محل الخيار ولم يفصل الثمن وهي الصورة
الثالثة وذكر القاضي في هذه الصورة انّه يصحّ العقد في الذي لا خيار فيه حتى

لو فسخ العقد الّذي فيه الخيار يبقى في الاخر على الصحّة لانّ العقد منعقد فيهما
لانّهما محلّان للبيع والتسمية صحّت جملة الا انّ الخيار عارض دخل في الحكم فمنع
ثبوت الحكم في احدهما فصحّ الايجاب في الاخر ووجبت حصّته من الثمن واجيب بانّ
حكم العقد لما انعدم في محلّ الخيار بنصّ قايم من كلّ وجه وهو الخيار لزم انعدامه
من كلّ وجه لانّ العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حقّ الحكم في محلّ الخيار
بمنزلة العدم كما بيع الحرّ فيبقى الايجاب في الاخر بحصّته من الثمن ابتداء وذا لا يجوز
قوله وان كان معلومًا يكون معلولًا لا استقلالًا له فان قلت الاستثنا غير مستقل
وذلك مانع من التعليل لانّه عدم كما مرّ فكيف يثبت في دليل الخصوص المعلوم
شبه الاستثناء بطريق التعليل قلت هو باعتبار استقلاله يحتمل التعليل لكن
شبهه بالاستثنا المجهول باعتبار مال التعليل فيرجع اليه بالنسبة الى الحكم لانّه
اذا كان مجهولًا يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بالجهالة النّاشية من التعليل
ولكلّ وجهة **قوله** كما بيع المضاف الى حرّ وعبد وكذا الى حيّ وميّت او خل وخمر او ميتة
وذكية فان قلت هذه المسالة لا استثنا فيها مع انّه اوردها نظير الشبه الاستثنا
قلت لكنّها تناسب الاستثناء من حيث ان الحرام يدخل تحت الحكم مع انّ صدر الكلام
تناوله فصار كانّه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصّة من الثمن فانّه يبطل
البيع فكذا هذا **قوله** فانّه باطل فيه يجوز فانّ البيع باطل في الحرّ فاسد في القن حتى
ان الملك يثبت فيها بالقبض **قوله** لانّ الحرّ لم يدخل تحت الايجاب الى اخره علل
الفساد في العبد واخواته بوجهين احدهما ان البيع فيه يكون بيعًا بالحصّة ابتداءً
وذلك لا يجوز وثانيهما ان ما ليس بمبيع يصير شرط القبول المبيع فيفسد البيع بالشرط
الفاسد المخالف المقتضي العقد واورد ان قبول العقد فيما لا يصحّ شرط ليس فيه
منفعة فلا يكون مفسدًا واجيب بمنع اشتراط النّفع في افساد الشرط وليس بشيء
ثم لو سلم ففيه نفع لانّ قبوله قبول بدله وهو مال متقوّم والحر ليس بمال فيكون
خاليا عن العوض فيكون ربوا واورد ايضا ان جعل قبول العقد في كلّ من الشيئين

شرطا لقبوله في الاخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما او في احدهما
فلا اشتراط وفي صورة الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب في الحر واجيب ان كون
الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتض لجعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في
الاخر مما لا ينبغي ان يشك فيه الا انه قد يكون فاسدا او هو ما اذا لم يصح الايجاب
فيهما وقد يكون صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما في شراء القن او المكاتب
او المدبر او ام الولد فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينفذ بيع
المكاتب برضاه في الاصح والمدبر بقضاء القاضي وام الولد عند ابي حنيفة وابي
يوسف الا انهم باستحقاقهم انفسهم العتق في المال ردوا البيع فيهم **قوله** قيد بقوله
بثمن واحد الى اخره انما قال بوحدة الثمن ليكون التنظير متفقا عليه اذ لو فصل
الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسماية لصح بيع العبد عندهما بما سمي بمقابلته
خلافا لابي حنيفة هما يقولان ان الصفقة متعددة بتفصيل الثمن فلا يسري الفساد
من احدهما الى الاخر وهو يقول الصفقة متحدة فيهما لان تعددها بتكرار لفظ البيع
مع تفصيل الثمن فاذا فسد العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة **قوله** على
اختلاف المذهبين يعني مذهبنا ومذهب الشافعي فمن يقول ان موجبه كان القطع
يقول به بعد التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجبه كان الظن يقول به
بعده كما هو مذهب الشافعي **قوله** في المتن بخلاف الاستثناء الخ قول الشارح للتعليل
يشير بذلك الى الرد على اعتبار الكرخي شبه الاستثنا في دليل الخصوص دون شبه
الناسخ وحاصله ان يقول ان شبه الناسخ اولى بالاعتبار من شبه الاستثناء
لان كلا من الناسخ ودليل الخصوص مستقل بنفسه بخلاف الاستثنا فانه غير
مستقل لان الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد وكان بمنزلة وصف غير قابل
للتعليل فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فلا يجب العمل به الا بعد البيان بخلاف
الناسخ فان جهالته لا تضر الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه فكذا دليل الخصوص
يسقط اذا كان مجهولا ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشابهة اولى من

مشابهة

مشابهة الاستثناء **قوله** لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيسقط
حتى كانه لم يرد كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق
قوله وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل فيبقى العام فيما وراه موجبا قطعيا **قوله**
كما ان الناسخ ليس بمحتمل له هذا يخالف ما مر في مراعاة شبه الناسخ فيما اذا كان معلوما
على القول الاول المختار من انه بالنظر الى الصيغة اعني شبه الناسخ يحتمل التعليل
لانه نص مستقل ويمكن ان يقال المشابهة ثمة من حيث الصيغة فقط وهو من
هذه الحيثية يقبل التعليل وانما لم يقبله باعتبار حكمه وهو المراد هنا ولكل مقام
ما يناسبه **قوله** فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري او استحق
او ظهر انه مكاتب او مدبر فانه يصح البيع في الباقي للدخول في العقد ثم الخروج
اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم اما في العبدين اذا مات احدهما او استحق فظاهر
واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما محل للبيع لقيام المالية لجواز بيع المكاتب
من غيره برضاه في الاصح وبدليل نفاذ القضا ببيع المدبر كما مر واما خروجهم بعد
تناول الايجاب اياهم فلضرورة تعذر التسليم في الميت ولصيانته حق المستحق في
الاستحقاق ولصيانته حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج لا يفسد البيع لان
الجهالة عارضة في الانتها ومثلها غير مفسد **قوله** وهو مذهب عامة الاصوليين
تقدم ان القول الاول هو المختار عندنا **قوله** وعن الرابع الى اخره هذا جواب عن الشق
الثاني من القول اما الشق الاول فقد علم الجواب عنه من الجواب عما قاله الكرخي من
انه لا نسلم جهالة الباقي مطلقا فانه مخصص المجهول وان اوجب جهالة الباقي
بشبه الاستثنا لا يوجبها بشبه الناسخ بل يسقط عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان
عليه والمخصص المعلوم وان جاز تعليله لاستقلاله لكن التعليل يورث في العام
شبهة يزيل عنه القطع دون صحة الاحتجاج به لما علم من الاجماع على صحة الاحتجاج
بالعام المخصوص والرد على قول الكرخي رد على الشق الاول من القول الرابع **قوله** وان
كان معلوما فكالاستثنا الى اخره هذا يخالف ما تقدم في تعليل قول الكرخي من انه

اذا كان معلوماً يكون معلولاً لا مستقلاً له مع ان الاستثناء لا يقبل التعليل فلم يراع
شبه الاستثناء بالكلية بل من حيث الجهالة بالمال والجهالة انما يكون مقبول التعليل
وههنا المراد مشابهة الاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل واما مشابهة الاستثناء
المجهول فكما قال الكرخي فههنا شبهان فلا بد من مراعاتهما وفي قول الكرخي شبه
واحد ولكل مقام ما يناسبه **قوله** والعموم اما ان يكون الى اخره اختلف الاصوليون في
الفاظ العموم فقال الجمهور هي حقيقة فيه والمشهور انها خمسة انواع الاول اسماء
الشرط والاستفهام والموصولات والثاني الجمع المنكر والمعرف والمضاف والثالث
الجنس المعرف المفرد كالسارق والسارقة والرابع النكرة في سياق النفي والخامس الفاظ
التاكيد مثل كل واخواته وقال ارباب الخصوص هي حقيقة في الخصوص مجاز في
غيره وقال الاشعري وهي مشتركة بين العموم والخصوص وقال اخرون بالوقف
وعدم الحكم عليها بحقيقة ولا مجاز واختلفوا في تفسير الوقف فقيل معناه لا ندري
اهي موضوعة للخصوص او للعموم او مشتركة بينهما وقيل معناه انا نعلم انه للعموم
ولكن لا نعلم انها حقيقة فيه او مجاز فالجهل في تعيين احدهما لا في وجوده **قوله**
او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما يتناوله ولا يتصور ان
يكون العام عاماً بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى **قوله** كرجال الى اخره العام
صيغة ومعنى اما ان يكون له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واختلفوا في
الجمع المنكر كرجال ونساء فذهب القاضي ابو زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام وبعض
العراقيين من اصحابنا واخرون الى انها عام تحمل على جميع الافراد عند عدم المانع
وعلى الثلاثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي واختاره المصنف وهو المختار وذهب
جمهور الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لا شك في
عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق
واختلفوا ايضاً في جمع القلة وهو ما يتناول العشرة فما دونها الى الثلاثة
والعامة على انه ليس بعام اذا كان منكراً لكونه ظاهراً في العشرة ومختار فخر الاسلام
العموم مطلقاً **قوله** سواء كان جمع قلة او لا جمع القلة افعل وافعال وافعلة وفعلة
وجمعا التصحيح المذكر والمؤنث كذا ذكره ابن الحاجب **قوله** وايضاً كل عام يحتمل
التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس شاملاً للجميع قطعاً حتى
يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم **قوله**
بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع تحقيقاً لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده
للتيقن **قوله** سلمنا ذلك الى اخره ان قلت هذا الجواب الثاني وهو انما ينفي القطعية
والسائل ادعى انه لا يفيد الظن فضلاً عن القطعية فكان التعرض له في هذا
التسليم ويمكن ان يقال هو في الثلاثة قطعي وفيما عداه ظني فلا نسلم عدم احتماله
الظن ولما نفي القطعية استلزم احتمال الظن فتامله **قوله** كموجب العام الثابت
بطريق الاحاد هذا التشبيه للنفي لا للمنفي **قوله** وقد صرح فخر الاسلام هذا جواب
عن الاعتراض الثاني وهو قوله وايضاً الى اخره وحاصل الجواب انا لا نسلم احتمال
التخصيص على مذهب القايلين بعمومه **قوله** وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى
الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر الا والى ان يقول من الجمع المنكر وحاصله انا
استدللنا على كونه عاماً بجواز الاستثناء منه لان الاستثناء معيار العموم ولك
ان تقول جواز الاستثناء متوقف على العموم فاثبات العموم به دور والجواب ان عموم
الجمع المنكر انما يثبت بالدليل وهو انه لو لم يكن للعموم لكان مختصاً بالبعض ولا قايل
به فان قلت قولهم الاستثناء معيار للعموم مشكل لانا لم نقل بان المستثنى دخل في
المستثنى منه ثم خرج كما يقوله المخالف بل هو منع من الدخول في الحكم فكيف يفيده
وايضاً ينتقض بالعدد كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست
عامة لان اجزاءها محصورة قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى
بمعنى انه صالح لهما ان لو سكت وهذا اثر العموم فاذا تكلم بالاداة علم ان المستثنى لم
يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لادخاله لصدقه عليه ولذا قيل الاصل في الاستثناء
الاتصال ومرادهم بمعيار العموم جواز استثناء بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى

من العدد ليس بعض افراد بل بعض اجزاء لان العدد مركب من اجزائه لا من افراد كما تقدم
قوله وقوم مثال للعام بمعناه الى اخره قوم اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق الغلبة
اذ هو في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور النسا كذا في
الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قايم كصوم جمع صايم والا
ففعل ليس من ابنية الجموع فاللفظ مفرد بدليل انه يثني ويجمع ويوخذ الضمير
العايد اليه نحو رهطين وارهط وقومين واقوام والقوم دخل الا انه متناول
لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا
الحصن فله من النفل كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق
قوله فكل من زاره يستحق الاعطا فلو زاره واحدا سحق الدرهم ولو زاره جماعة
استحق كل واحد منهم الدرهم مجتمعين كانوا حالة المجي او متفرقين قوله والخصوص
في بعض مواضع الخبر حاصله ان من وما يستعملان في الشرط والاستفهام والخبر
وهما عامتان في الاولين لا محالة واما في الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان
خاصتين وهذا معنى قول المصنف يحتملان العموم والخصوص قوله والاصل
فيهما العموم فان الخصوص لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام
والشرط جعل العموم اصلا لكنهما في الاخيرين يعمان عموم الانفراد في الخبر عموم
الاشتمال حتى لو قال من ياتيني فله درهم يستحق كل واحد واحد باتيه الدرهم
ولو قال اعطي في [من ثم] الدار درهما يستحق جميع من فيها درهما لا كل واحد هكذا ذكر
بعض الشارحين وهو مخالف لما قاله الشارح من قوله واذا قلت في الخبر اعطي
من زارني درهما يستحق كل من زاره العطيه وظاهره انه عموم الانفراد لا الاشتمال
قوله ولقايل ان يقول الى اخره الجواب ان ذلك انما هو للتقييد باولا والكلام
عند الاطلاق على ان اللفظ اذا سقط عمومه في بعض المواضع لقرينة توجيه
لا يصير محتمل العموم في نفسه بل هو على ما كان عليه من الخاصة ولذا يقال
سقط عمومه لكذا فان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار بالسقوط كالاعتبار

باحتمال الخصوص قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فلو دخله عشرة
معا يبطل النفل لخصوص من فيه بالفرد السابق دون الجماعة قوله فالاولى ان
يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع يعني في الخبر والشرط والاستفهام
وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى لما ذكرنا قوله اما في الخبر فظاهر اي احتمال
الخصوص في الخبر فمثاله ظاهر كما ذكره بعض الشراح بقوله زرت من اكرمني ويريد
واحدا فان المخبر اذا قصد باخباره شيئا بعينه كانا خاصين ولو لم يقصد به شيئا
لا بعينه كانا عامين فالتخصيص والتعميم فيهما بحسب ارادة المتكلم قوله واما في الشرط
فلما نقلناه من المسالة يعني في احتمال الخصوص وانت قد عرفت ان الخصوص في
المستفيد انما استفيد من قيد الاولوية لا من لفظ من الشرطية فانها عند الاطلاق
انما هي للعموم والكلام عند الاطلاق كما ذكرنا قوله يعني الكثير الشايع الى اخره الاصل
يطلق ويراد به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق ويراد به الراجح والشايع
في الاعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به الكثير الشايع وهذا
هو المراد هنا لانه لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انهما وضعا للعموم حقيقة
لحصل التنافي بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق الوضع
والحقيقة وقد يكون الشي اكثر وجودا مع انه احد محتمليه قوله لقوله عليه السلام
من قتل قتيلا فله سلبه رواه احمد والبخاري ومسلم قوله كما وضع ما لان يستعمل في
ذوات ما لا يعقل هذا عند بعض ايمة اللغة وقال بعضهم انها لما لا يعقل ولصفات
من يعقل كقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض والاكثرون انها تعم العقلا
وغيرهم وقد يستعمل كل منهما مكان الاخر مجازا وحينيذ فقول الشارح ولا يصح
ان يقال رجل وامراة فيه شي اذ يصح على قول الاكثر حقيقة وعلى قول الكل مجازا
كما لا يخفى قوله وضعتا مبهمة الى اخره المتبادر منه ان العموم فيهما ليس بطريق
الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشراح من ان موضوعه للعموم وانه حقيقة
فيه وهذا موافق لما يفهم من كلام الشارح فيما تقدم من قوله انه ضرب من

الاجتهاد الي اخره فان ظاهره ان عموم من وضعي لا اجتهادي لانهما متقابلان
فاذا انتفي احدهما ثبت الاخر بالضرورة فتامله **قوله** كما عمل بهما ابو حنيفة في
قوله اي في قول القايل من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه لا يكون
له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا عملا بالعموم والتبعيض المتيقن به وعندهما
له ان يعتقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان فان قلت اي واحد لا يعتق علي قول ابي
حنيفة قلت الاخير فيما اذا اعتقهم علي التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان
فيه للمولي **قوله** باضافة المشية الي العام وهو الضمير في شا العايد الي من العامة
فانقطع التبعيض وجعلت من للبيان بقرينة الصفة العامة فان الداخل تحت
الشرط نكرة فانه لا يعلم من هو وقد وصف من بصفة عامة وهي المشية فان في
الصلة معني الصفة لان الصلة مع الموصول في حكم الصفة مع الموصوف
ولا منافاة بين كون من موصولة وبين كونها للشرط لانها موصولة وقعت مبتدا
ولما كانت صلتها فعلا تضمنت معني الشرط ولذا دخلت الفا في خبرها فافادت
معني الشرط مع كونها موصولة حقيقة **قوله** لان المشية اضيفت الي خاص وهو
ضمير المخاطب **قوله** فوجب العمل بهما اي بكلمة من ومن يعني بعموم من وخصوص من
لئلا يبطل معني الخصوص بالكلية لو اعتق الكل **قوله** كذا قاله الشراح يعني في
وجه الفرق بين هذين الفرعين والمراد به بعضهم وهو سراج الدين الهندي شارح
المغني **قوله** لكنه ليس بصحيح الي اخره فيه شي لان كلامنا في ما اذا كان في الكلام
ما يحتمل الخصوص لكن فيعتضد باضافة المشية الي خاص اما اذا لم يكن ثمة
شي يحتمله فليس كلامنا فيه ولو اضيفت المشية الي خاص فتامله **قوله** فالتبعيض
متيقن علي التقديرين لانه ثابت علي تقدير البيان وعدمه ضرورة وجود البعض
في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فحمل من علي التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع به
وتركا للمحتمل المشكوك **قوله** والظاهر انه تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج
البعض ليتحقق التبعيض كذا قاله بعض المحققين وفيه شي لان الكلام فيما اذا

اعتقهم علي الترتيب باشاآت متعددة لا باشاة واحدة حتي يكون تعلق الاشاءة
لكل فرد امر باطني وانما يتم ذلك لو اعتق الكل باشاءة واحدة **قوله** ولقايل ان يقول
الي اخره اورد هذا الاشكال بعض المحققين ولم يجب عنه والجواب انه لو نافت
بعضيته من مطلق البعضية لما صدق الكلي علي الجزئي والواقع خلافه بالضرورة
واذا انتفت المنافاة كان معني الكلي محصلا بالجزئي مطلقا ومعني الجزئي محصلا
بالكلي من وجه فبعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه ومع البيان من
وجه دون وجه فطلق الحصول متيقن **قوله** لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها
غلاما ولم يوجد فان قلت لو ولدت غلامين لا يعتق ايضا لعدم الشرط فما فايدة
ذكر الجارية مع الغلام قلت للتنصيص عليها اقتداء بكلام السلف في اصل وضع
المسالة والتبرك بهم **قوله** والسما وما بناها الي اخره قال بعض المفسرين اوثرت
كلمة ما علي من لارادة معني الوصفية فكانه قيل والقادر العظيم الذي بناها **قوله**
وكذا من يجي بمعني ما الي اخره فالمصنف رحمه الله اقتصر علي الاول اختصارا واعتمادا
علي الفهم الجيد **قوله** ويدخل ما في صفات ما لا يعقل قال بعض الشراح يعني علي سبيل
المجاز ومعني ايضا اي كوقوعها موقع من عند من خص لا عند من عمم انتهي وظاهر
عبارة الشرح انها حقيقة في هذه الاستعمال وهو انما يتم عند من عمم فيها كما قد[منا]ه
فتنبه لذلك **قوله** يقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او الفاضل وغيرهما من الصفا[ت]
وقيل هي للسوال عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسي عم
ما وقع فان فرعون لجهله بالله تعالي واعتقاده ان لا موجود مستقلا الا الاجسام
لما سمع موسي عليه السلام يقول انا رسول رب العالمين ساله بما عن الجنس فقال
وما رب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام هو وموسي لما كان عالما بالله
تعالي اجاب عن الوصف تنبيها علي النظر المودي الي العلم بحقيقته الممتازة عن
حقايق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السوال علي زعمه وان كان في غاية الصحة
عجب من حوله من الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزء به وقال ان رسولكم الذي

ارسل اليكم لمجنون. ولما راهم موسي لا يفطنون لما نبههم في المرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون **قوله** كلمة كل عامة بمعناها الي اخره كلمة كل محكمة في عموم ما دخلت عليه بمعني انها لا تقع عليه بمعني انها لا تقع خاصة فلا يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا بمعني انه لا يقبل التخصيص اصلا لان قوله تعالي الله خالق كل شي. واوتيت من كل شي مخصوص علي ما مر وقال فخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص مجازا مثل من فعنده تطلق علي الواحد ايضا بخلاف ساير ادوات العموم وانما اخرت عن من وما لان عمومها شمولي وعموم من وما بدلي والبدلي مقدم علي الشمولي لتنزله منزلة البسيط من المركب **قوله** حتي لا يقع الطلاق في المرة الثانية علي امراة واحدة يعني لو تزوج امراة يحنث فيها بمجرد العقد فعقد عليها ثانيا لا يقع الطلاق عليها ثانيا لانحلال اليمين في حقها بالمرة الاولي **قوله** اوجبت عموم الافراد اي بان يراد كل واحد من افراد ما اضيف اليه من النكرات مع قطع النظر عن غيره وهذا معني الكل الافرادي حتي لو قال لرجلين لكل واحد منكما علي الف لزمه الف لكل منهما لزوما لا يشاركه صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما لكما علي الف حيث يجب عليه الف واحدة يكون لكل منهما شطرها **قوله** فان دخلت علي المعرفة اوجبت عموم اجزائه نحو اشتريت كل العبد وهذا معني الكل المجموعي والاول معني الكل الافرادي **قوله** اي يكذب الثاني لان قشره من اجزائه وهو غير ماكول **قوله** فمعني قولنا كلما تزوجت امراة فهي طالق اي كل وقت يقع مني تزوج علي امراة فهي طالق فيه فتطلق كل من عقد عليها ولو كرر العقد عليها الي انقضاء الثلث ثم عقد عليها بعد زوج اخر لان اليمين باعتبار ما سيحدث من الملك وهو غير متناه وفي رواية المنتقي عن ابي يوسف هذا اذا كانت المراة متعينة فلو ابهم وقال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق وهذا اذا دخلت كلما علي نفس التزوج كما مثل به الشارح اما اذا لم يدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار ينتهي

بانتهاء الثلث حتي اذا تزوجت بعد الثلث بزوج اخر وعادت اليه فوجد الشرط في الملك الثاني لم تطلق عندنا خلافا لزفر **قوله** ويثبت عموم الاسماء فيه اي في عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال في ضمن عموم الاسماء المستفاد من كل المجردة عن اضافتها الي ما ضرورة افتقار الافعال الي الاسماء وعدم خلو الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كلما قصدي وعموم الاسماء ضمني وفي كل بالعكس **قوله** اي توجب احاطة الافراد علي سبيل الاجتماع وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة علي سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاحاطة والاجتماع والانفراد **قوله** اي يكونون مشتركين فيه ويصير النفل واجبا لاول جماعة تدخل لان كلمة الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول علي غيرهم كشخص واحد في انهم اول وكان لهم نفل واحد بينهم جميعا **قوله** لان كلمة الجميع تحتمل ان تستعار بمعني الكل الي اخره لك ان تقول عموم الكل علي سبيل الانفراد وعموم الجميع علي سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعارة **قوله** فيعمل بمعني الكل عند تعذر العمل بحقيقته اي حقيقة الجميع لانها حقيقة في الاجتماع والفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع واذا تعذر العمل بالحقيقة حمل علي كل صونا للفظ عن الاهدار فيما قصد التنفيل وهو لاجله وهو الجلادة وحملا للفظ علي اعم المجازين المحوطين من كل وهو استحقاق الاول للنفل واحدا كان او جمعا علي ان الجماعة اذا استحقت النفل بالدخول اولا فالواحد اولي لان الجلادة فيه اجلي **قوله** واجيب عنه الي اخره حاصل الجواب ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر علي الانفراد دون الاجتماع فلا يكون فيه جمع بينهما **قوله** ولقائل ان يقول الي اخره مناقشة في الجواب وهو ظاهر وحاصلها ان في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الاخر وعدم جواز الجمع بالنظر الي الارادة لا بالنظر الي الوقوع اذ لا يتصور الجمع بينهما في الوقوع وفي

الارادة الجمع متصور بل محقق وحينئذ فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال
ورد على الجمع في الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع في الوقوع ليصح الحمل تارة على
حقيقة الجميع الى اخره هذا علة للوقوع المنفي **قوله** ولا معنى للجمع الى اخره دفع لايهام
ان يقال ليس ثم جمع في الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تنافي ارادة الاخر
فقال لا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة وقوع كل واحد وههنا
كذلك واجاب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان محققا لكن في حالتين مختلفتين
وانما يستحيل ان لو اريدا معا في حالة واحدة واجاب بعض الاشياخ بانه حالة
التكلم وان لم يخلوا عن ارادة احدهما ولكن قد الغي اعتبار اقترانها بتلك الارادة
لقوة اعتبار قرينة المجاز وهو ارادة التشجيع وقطع النظر عن تلك الارادة وصيرورتها
كان لم تكن **قوله** فالاولى الى اخره ذكر ذلك بعض المحققين لا انه من عند الشارح
وحاصله ان هذا الكلام صار مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل منفردا كان
او مجتمعا فيستحق الاستحقاق على تقدير الانفراد والاجتماع بعموم المجاز وصيرورة
المعنى الحقيقي وهو الاستحقاق مجتمعا فردا من افراد المجاز ومندرجا تحت عمومه لكن
قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك الاولى لان الجواب الذي اجاب به بعض الشراح
في سقوط الاعتراض على كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقته وجعل
استحقاق المنفرد لكمال النفل ثابتا بدلالة النص لم يبعد **قوله** وهو اول في حق من
تخلف فان قلت هذا ظاهر فيما اذا تخلف البعض اما اذا لم يتخلف احد بل دخلوا
الكل فما الحكم قلت لا يستحقوا شيئا لانعدام الاولوية تحقيقا او تقديرا فان قلت
فلو تخلف الامام ينبغي ان يعطوا لصدق التخلف بالنسبة اليه قلت لا لان الامام لم
يدخل في عموم قوله والتخلف انما يصدق على من دخل في عموم قوله **قوله** فسقطت عن
كل الاحاطة اي بقرينة اولا ولو لم يقيد باولا فكل من دخل يستحقه منفردا او مجتمعا
عملا بالحقيقة وعدم قرينة المجاز **قوله** فلما فرق بين سقط عموم من فيه وضع
المظهر موضع المضمر وهو لا يكون الا لنكتة كما عرف في محله والاولى سقط عمومها

قوله حمل المحتمل وهو من على المحكم وهو اول فلا يجب الا لفرد سابق ولم يوجد فلو ان
العشرة دخلت الحصن فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول من كل
وجه فتوفرت فيه معنى من والاول اما الاول فهو محكم فيه واما من فيحتمل الخصوص
ويصرف اليه بالقرينة وقد وجدت وهي ارادة التشجيع على ما مر فان قلت هلا
استعملتم من استعمال كل او جميع بطريق الاستعارة فيما اذا دخلت الحصن جماعة معا
حتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما في كل اذا حملت عليها او يكون للكل نفل واحد
يشتركون فيه كما في جميع اذا حملت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة
يستدعي استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذي يكون مبنى الاستعارة عليه في
المستعار له وعموم من ليس بحقيقة ليس لها وانما يثبت لها ضرورة ابهامها كالنكرة
في سياق النفي وما يثبت بطريق الضرورة لا يكون مصححا للاستعارة لانتفاء شرطها
وهو كون الوصف الجامع من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة ليس
بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس ولو كان العموم حقيقيا لها لكان اعم من عمومها
والعام لا يستلزم الخاص بخلاف العكس فيمتنع فيها الاستعارة لعدم اللزوم المصحح
لها **قوله** والنكرة في موضع النفي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع وردفه
النفي ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون
الا بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان تكون النكرة مع من ظاهرة
او مقدرة كما في ما من رجل ولا رجل في الدار وقد لا يكون بان يحتمل نفي الجنس
ونفي الوحدة نحو لا رجل قايما فانها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي
ان يقيد كلامهم بكون النفي للجنس **قوله** كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قراه
بالرفع وهو نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي اما من قراه بالنصب وهو ابن
كثير وابو عمرو فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال صاحب الكشاف ان
قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح وهي القراءة المشهورة يوجب الاستغراق وبالرفع وهي
قراءة ابي الشعثاء يجوزه ذكر الامام الرازي في تفسيره ان القراءة المشهورة توجب

ارتفاع الريب بالكلية لانه نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من
افرادها لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية
واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا ريب فيه وهذا يفيد ثبوت فرد
واحد **قوله** والدليل عليه الاجماع الى اخره اي الدليل على عموم النكرة المنفية النص
والاجماع اما النص فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا فانه
استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك
فهو ايجاب كلي جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من النبي تعلق ببعض
افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء
فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله تعالى على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه
سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب
على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله
كلمة توحيد اجماعا ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق ليكون
اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيا لكل معبود
بحق والله اسم للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضا في القول وهو محال في كلمة
التوحيد للجمع على صحتها قلت المنفي بصدر الكلام مفهوم كلي كالاله والماخوذ
في مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله بمعنى ان لفظة الله علم للمعبود بالحق
الموجود الخالق العالم لا انه اسم لذلك المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان المستثنى
ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود الا الله فان قلت
هلا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون ابلغ
في الرد فالجواب ان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان
القرينة وهي نفس الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات
وجوده ونفي اله لا لبيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء
مفرغا من موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة

الله لكل اله **قوله** وانما يصح ذلك اي كون كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد اجماعا **قوله**
ووقوع بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم الاستدلال بالاية على الاجماع لكان انسب
قوله لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي لصحة قولنا بعض الحيوان انسان
وبعض الحيوان ليس بانسان وانما يناقض السلب الجزئي الايجاب الكلي كقولنا بعض
الانسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان **قوله** وفي الاثبات تخص لا يخفى ان النكرة المستغرقة
باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقوله تمرة خير من جرادة في موضع الاثبات
مع انها تعم **قوله** قيل المطلق هو ما دل على الماهية من غير دلالة على الوحدة الى اخره
لقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا
بقرة بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فان قلت لو تعرض المطلق
بقيد الوحدة او الكثرة لكان متعرضا للصفات وقد قالوا ان المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات قلت المراد ان ذلك ليس بلازم بل هو امر زايد يجوز ان يراد
به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت عليه واحدا كان او كثيرا ولهذا فسره
المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت
امر كلي مشترك من غير تعيين فالصواب ان التاء للمبالغة كما في علامة لا للوصفية
والتانيث او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة **قوله** ولقائل ان
يقول نقل عن الشافعي الى اخره قلت النقلان صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان
قوله هنا قول جوابي في الحكم وهناك استدلالي على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقا
وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم ان يكون مذهبا للمعلل بل يكفي فيه ان يكون
مذهبا للسائل وان كان منافيا لمذهب المعلل ولو حمل من باب اختلاف الرواية
لم يبعد ومثله لا يعد تنافيا والحق ان النزاع لفظي فان القائلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل
ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف
الى فقير اي فقير كان وذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت

والاولى الحمل على العموم ويمكن ان يقال ان الاولى [illegible] منه فان فيه اسرار لا تكاد تخفى ٥٠

فان سمي مثل هذا عامًا فنعم والا على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عامًا
مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك وبه يقضي بعموم النكرة
كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجردة عما يقتضيه والكلام فيه **قوله** وما قاله
بعض الشارحين سمى الشافعي المطلق عامًا على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه
اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه وجه الضعف
ان الشافعي رحمه الله ليس من شانه ان يخلط اصطلاحا باصطلاح وعلم المنطق
كان في زمنه لم يتداوله الناس وليس عند المناطقة ما يسمى عامًا ويطلقون
لفظ العام عليه بل انما عندهم الكلي والجنس **قوله** بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية
كما خلقها الله كذا في الصحاح ولم يتناول الزمنة لان المراد من قول الصحاح كما خلقها
الله تعالى كمال الخلقة والخلو عما يسلب وصفا من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال
المراعي في الملك امتنع جواز المدبرة **قوله** ويمكن ان يجاب عنه ببعض الشراح هنا
والجواب عن الاول ان النزاع ليس في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة
لغة لكنها عند الاطلاق ينصرف الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى
الكامل وليس مرادهم الى اخره الا ان يتناوله الكامل مقتصرا عليه من قبيل شبهة
المجاز من حيث استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لا انه مجاز بل حقيقته قاصرة ويجي
بيان تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى **قوله** وعن الثاني
اي الاعتراض الثاني وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الى اخره وكان المناسب ان
يقول اولا ويمكن ان الجواب عن الاول **قوله** اذ فائت الجنس الى اخره قد يقال انتم
قلتم ان الرقبة حقيقة في السليمة والمعيبة ومقتضى ذلك الاجزا بكل واحدة
منها فاخراجكم المعيبة بما ذكرتم من التعليل ينافي ذلك لانه تقييد النص بالمعنى
وهو لا يجوز **قوله** حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات جنس البطش بالكلية **قوله** فلا يندرج
تحت المطلق والحاصل ان المطلق ينصرف الى الكامل حقيقة وان بقي شي من جنس
المنفعة معتبرا بكماله فيثبت بما ذكرنا انا قاطعون بالخلاص عن الشبهة فضلا عن

الرجا وان علماءنا رحمهم الله اعلى كعبا ان يلحق بنيلهم غبار عن امثال هذه
الشبهات **قوله** والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الى اخره هذا جواب
اخر ذكره بعض الشارحين لا انه من تتمة الاقوال بل الكلام الاول جواب على حدة
ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين وجعلهما جوابا واحدا زيادة ايضاح
لكن قد اورد على الجواب الثاني انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا
وعاما من حيثيتين ويجاب بانه ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع
لكثير محصورا ولواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض تناوله لفظ اخر
لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا
في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى اخر
خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على بعض مسمياته
وان لم يكن خاصا كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته وان لم يكن عاما
قوله وفيه نظر لان عموم النكرة في البدل حاصل قبل الاتصاف الى اخره والجواب
انا لا نسلم ان النكرة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد
الجنس وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا اتصل بها دليل
العموم فقيل شمولي وقيل بدلي ولا يطلق عليهما لفظ العام الا مجازا على ما ذكر قريبا
انها خاصة وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد الموصوف بها فيعم الموصوف
ضرورة عموم الصفة **قوله** فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولا يحنث وان كان
ذكره في الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفي اثبات لكنها عمت بعموم وصفها
قوله لم يجعل الموصوف بعموم الصفة الى اخره فان رجلا خاص لانه ذكر من بني ادم
جاوز حد البلوغ والعالم مفهومه ذات يثبت لها العلم فيشمل الانس والجن والملائكة
فهي عامة بالنسبة الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم لا يختص الصفة
بالموصوف ويقصر العلم على البشر وتقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف **قوله**
لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم من غير شي يلزمه

فلا يتحقق معنى الايلاء ولا يصدق عليه اسم المولي لان المولي هو الذي لا يمكنه
القربان الا بشيء يلزمه وهو يشق عليه **قوله** اعلم ان هذا الاصل وهو ان النكرة
في موضع الاثبات تخص واذا وصفت بصفة عامة تعم اكثري الوقوع الى اخره
ولهذا قال بعض المحققين الحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء
المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعدة مطردة
وتخلف المثالين لمانع وهو انه ليس في وسعه تزوج جميع نساء الكوفة ورؤية
جميع الرجال العلماء وقيد عدم المانع في الاحكام الكلية غير مشروط على ان قولهم
النكرة اذا وصفت بصفة عامة مهملة في قوة الجزئية والاستقراء التام غير
ملتزم في امثال ما نحن فيه لا سيما اذا تحقق المانع في بعض الافراد **قوله** قيل هذا
الحكم وهو عموم النكرة بعموم الصفة يختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي وذلك
لان الاستثناء من النفي وان كان في موضع اثبات لكن المستثنى لما كان داخلا في
الصدر ومخرجا بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه
من الصدر وهو موضع نفي عم ما دخل تحته من النكرات ضرورة وقوعها
في موضع النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا
رجلا والوجه مما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة
فالاستثناء باسم الشخص لفظ فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء
بصفة النوع فتخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى **قوله** المراد من النكرة هنا
ما فيه ابهام الى اخره هذا دفع لما يقال كيف يكون اي نكرة وقد اضيفت الى
المعرفة ويجاب بانها مثل شبه وغير في التوغل في الابهام فلا تتعرف بالاضافة
واما من قال انها تتعرف بالاضافة الى المعرفة فانما اراد بذلك في اللفظ دون
المعنى لان معناها الواحد المبهم الصالح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل فهي
عنده ايضا نكرة في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللغوي لا النحوي
لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم

ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدا
مخبر عنه باحسن **قوله** الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما
اقربكما فيه عام بعموم الوصف وهو القربان وان كان مفعولا فيه فعرف ان كونه
مفعولا لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له **قوله** اجاب عنه صاحب الكشف الى
اخره قال بعض الشراح في هذا الجواب بحث فان القربان في الحقيقة فعل الولي
ومتصل به كالضارب وكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل
يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم
صفة المضروبية على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما
فله تعلق بهما فيجوز كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة
بموصوفين ولهذا يقال مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى **قوله**
وبهذا البحث يتضح بحث الشارح **قوله** والمتعدي اي والفعل المتعدي يحتاج الى
المفعول به في التعقل والوجود الى المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له
في وجوده من الزمان فالمفعول فيه متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان
تعقل الفعل ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان والمكان
بالالتزام ولقائل ان يقول لا نسلم ان دلالة الفعل على الزمان بالالتزام لان
الفعل بهيئته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا يتوقف تعقل الفعل هو المصدر ولا
شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالالتزام **قوله** الفاعل ايضا ضروري
الى اخره رد لقول المجيب والمفعول به يثبت ضرورة الى اخره قد يقال فرق بين
ضرورة الفاعل وضرورة المفعول اذ الاولى اقوى من الثانية لان الفعل يحتاج
الى الفاعل لازما كان او متعديا **قوله** ويمكن ان يقال في الفرق الى اخره هذا فرق
في الجملة وليس بالقوي على ما لا يخفى ولك هنا فرق اخر تفرد به بعض الشراح
وحاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان

الكلام بالكلية فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق
بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي
الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية
ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الاولى لانه انما
يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان
الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته
دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيها اذا لم يقع من المخاطب
اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحدا
منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة
الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل متفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا
فلا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى
هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم
ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية **قوله** وهو مختار صاحب التقويم وفخر
الاسلام وتبعهما المصنف **قوله** لوجود الحقيقة فيهما فيكون حكمه عندهم حكم المشترك
لا ينصرف الى احد احتماليه الا بدليل وهذا لانه لما ساوى الفرد الكل في الدخول
تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح الفرد للتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل
الكل وهذا ليس بقوي لان العام عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا
يحمل على اخص الخصوص العموم كما قرره الشارح ولو قيل بالصرف الى الكل عند
الاطلاق وان كان الادنى فتيقنا به لمعلوميته وجهالة الادنى لوافق قول
الجمهور في الحكم وان اختلف الطريق **قوله** فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث
بتزوج امراة واحدة وكذا اذا حلف لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد
لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس
الرجال غير ادم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده

فانه كان ثابتا دخل عليه اللام عاما ينتقل الى
يكون كذلك ولا يصح الاستغراق عن الاعم

والواحد هو المتيقن به فيطلق عند الاطلاق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث
قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم
تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة
لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز **قوله** يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
واللازم منتف اجماعا لصحة الاستثناء فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء
لا يكون من متعدد واذا صرف المحل عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم
التعدد ويمكن ان يجاب عنه بان القائل بصرف المحل عند الاطلاق الى الواحد يقول
بعدم صحة الاستثناء فدعوى الاجماع ممنوعة ولئن سلمنا ذلك لكن يكفي لصحة
الاستثناء احتمال التعدد بل الاستثناء يكون حينئذ دليلا على ان المراد الكل
قوله يلزم ان يكون بيان تفسير لاحد المحتملين وهو احتمال الكل وقد اجمعت
الائمة على انه تاكيد يمكن ان يقال بان احتمال الكل يثبت هنا بدليل غير كلهم
وهو الاستثناء لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد الكل فيكون
كلهم تاكيدا **قوله** وبان المعرف باللام الى اخره ويمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل
الاقل والكل كان له اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة
وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلهذا عد منها **قوله** قال الشيخ عبد العزيز هو
الامام العالم العلامة علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت
ونادرة الزمان صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاخسيكثي
وحاشية المسماة بالتحرير وحاشيته على اسئلة الجندي وحاشية الهداية وفوائد
على اصول شمس الائمة السرخسي وضع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام
الدين الكاكي عند اجتماعه به بترمذ وصل فيه الى النكاح فاخترمته المنية قال
القول بان الجمع المعرف بالالف واللام يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل
مخالف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق
ثم قال وبالجملة لم يتضح لي كلام فخر الاسلام رحمه الله فلذلك اخترت قول الجمهور

انتهي ما قاله وفيه بحث لان دعواه ان ما ذكره فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع
وكيف يصح دعوي الاجماع مع مخالفة بعض العلماء من اهل الاصول واللغة وفخر
الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكره لان الدليل قد قام
علي ارادة الاستغراق فيما ذكر ولا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر
الاسلام انما يصرفه الي الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة
بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام **قوله** اولي من حمله علي تعريف الجنس
وهو تعريف الحقيقة والماهية الذي كان اللفظ دالا عليه قبل دخول اللام **قوله**
فتعريف العهد اولي من الاستغراق الي آخره اعلم ان الاصل هو العهد الخارجي لانه
حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم علي نفس الحقيقة بدون
اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف علي وجود قرينة
البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه
المحققون وفيما ذكره الشارح رحمه الله نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما علي
الاستغراق بناء علي ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة
واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام وهو الايجاب والندب والكراهة
والتحريم وان كان البعض احوط في الاباحة ولا نسلم ان التعريف بلام الحقيقة
لا يفيد فائدة جديدة زائدة علي ما يفيده الاسم بدون اللام بل اللام مفيد الاشارة
الي الحقيقة المعلومية المتقررة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام في الحمد لله
لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الي ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو من بين اجناس
الافعال **قوله** كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل علي ان تزوج نساء العالم
غير ممكن فصرف الي الاقل المتيقن ورد بان ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها
الي الكل لما وقع واحدة فيمن قال لامرأته انت الطلاق لامكان صرفه الي الكل
فاللازم باطل والملزوم مثله واجيب بان جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص
واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف الي البعض وذلك البعض مجهول المتعدد والواحد متيقن

فصرف اليه ورد بانا لا نسلم ان ذلك البعض مجهول فان الثلاث في ملكه وهو معلوم
فكان جائز الصرف اليه **قوله** نكرة في المعني واذا كان كذلك كان كليا ذا افراد خارجا
او ذهنا فحصل التعريف مع ملاحظة الجمعية في الجملة وان لم تكن مقصودة لان
الجنس انما يقصد بالفرد حقيقة مع احتمال الكل وانما يصرف اليه بالدليل **قوله**
فكان اعتبار الجنس اولي لان فيه جمعا بين المعنيين وهما معني اللام ومعني الجمع
في الجملة وان سقط اعتباره فان قيل الغاء معني اللام لازم علي هذا لان الجنس كان
معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا زائدا فالجواب انا لا نسلم ذلك بل اللام تفيد
الاشارة الي تلك الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان كما مر **قوله** واذا اعيدت
النكرة معرفة الي آخره الحاصل ان المذكور اولا اما نكرة واما معرفة وعلي التقديرين
اما ان يعاد نكرة او معرفة فتصير اربعة اقسام وحكمها ان تنظر الي الثاني فان كان
نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفا او منكرا اذ لو كان المناسب هو التعريف
بناء علي كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له علي المعهود
الذي هو الاصل في الكلام **قوله** كالعسرين فيه اي في قوله تعالي ان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا والي هذا المعني قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم في
هذه الاية لن يغلب عسر يسرين وقيل برفعه وهذا مبني علي ان لا تكون الجملة الثانية
تاكيدا للاولي وحينئذ يكون التنكير في يسر للتفخيم وتعريف العسر للعهد اي العسر
الذي انتم عليه او للجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول
بخلاف العسر فاذا كان تاكيدا لها لتقريرها في النفس وهو الاصح فلا تدل الاعادة
علي تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا علي ان معه
كتابين لانها اذا كانت تاكيدا يجب ان يكون معني الثانية عين معني الاولي **قوله**
وما ينتهي اليه الخصوص الي آخره اختلفوا في منتهي التخصيص فقيل يجوز التخصيص
الي ان يبقي من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الي الثلاثة وقيل يجوز
الي الاثنين وقيل يجوز الي الواحد والمختار التفصيل عند المصنف وهو ان العام

ان كان جمعا مثل رجال ونساء او معنى فقط كرهط وقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة
لانها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير
نسخا وان كان مفردا كالرجل وما في معناه كالنساء والرجال وغيرهما من الجموع المسلوب
عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها كما تقدم تقريره يجوز تخصيصه الى الواحد
لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد **قوله** والكل واحد
منها صيغة على حدة بل لكل واحد صيغ مختلفة في غير ضمير المتكلم مثل رجل رجلان
رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا فلا يجوز جعل شيء منها لغيره واستعمالها فيه
على وجه الحقيقة **قوله** وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان قال ابن
الحاجب موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضماير الغيبة والخطاب لا في لفظ جماعة
ولا في نحن ولا صغت قلوبكما فانه محل وفاق **قوله** محمول على المواردت لا نزاع في ان اقل
الجمع فيه اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل
باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين فيها حكم الجماعة **قوله** ولما كان للاختين
الثلثان جواب سؤال بان يقال اذا ثبت ان للاختين حكم الجمع ولهما الثلثان فمن
اين يثبت ان للبنتين الثلثين فاجاب بانه يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهي
ما كان ثبوت الحكم في المسكوت عنه بالطريق الاولى **قوله** وانما حمل على ذلك جواب
سؤال بان يقال لم حملتم الحديث على ما ذكرتم ولم تحملوه على ان الجمع اثنان لغة اجاب
بانه انما بعث لبيان الاحكام لا لبيان اوضاع اللغة وان كان يفيدها فثبت ان
اطلاق الجمع على الاثنين مجاز لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الثلاثة
لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا لرجحانه على الاشتراك وللقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا بين الثلاث والاثنين فصاعدا فلا مجاز
ولا اشتراك لفظا **قوله** او على سنة تقدم الامام يعني محمول على ان حكم سنة تقدم
الامام على الاثنين كحكم سنة تقدمه على الجماعة في احراز الفضيلة او محمول على
اجتماع الرفقة في السفر بعد قوة الاسلام لنهيه عليه السلام في ابتداء الاسلام

عن سفر الواحد والاثنين خشية عليهم من غلبة المشركين بقوله عليه السلام الواحد
شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ثم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام
وغلبة اهله **قوله** والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة
مراده بالجماعة الثلاثة فلو كان التقدم سنة كون المقتدين جماعة لما سن تقدم
الامام الا على الثلاث وليس كذلك بل يسن تقدمه على الاثنين فعلمنا ان التقديم
سنة كون المصلين جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة **قوله** بخلاف الجمعة
الى اخره يريد الفرق بين الجمعة وبين ساير الصلاة حيث كان الاثنان جماعة في ساير
الصلاة حتى قلتم بسنية التقديم مطلقا دون الجمعة حتى لم يصححوها بالاثنين مع ان
الحديث ورد انهما جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا لصحة الجمعة ثلاثة سوى الامام
لئلا يلزم صرف واو الجمع من قوله تعالى فاسعوا عن حقيقتها بخبر الواحد وهو غير
جائز عندنا **قوله** اراد منها فردين فصاعدا اي اراد من الافراد فردين فصاعدا لانه
لا يشترط للاشتراك ثلاثة افراد كما يوهمه ظاهر لفظ الجمع واحترز بقيد الافراد عن
الخاص ولم يتعرض له الشارح كما تعرض لبقية القيود ولا بد من ذكر قيد اخر وهو
بالوضع الاول عقب قول المصنف فما تناول لئلا يدخل في التعريف جميع الالفاظ
المنقولة والالفاظ الموضوعة لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست
بمشتركة على ما صرح به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لمعناه
بملاحظة وضعه لمعنى اخر قبله والالفاظ المنقولة دايرة على النقل وهو يستدعي
لحظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول اليه مسبوقا بوضعها للمنقول عنه **قوله**
مختلفة الحدود اي اختلافا لا يمكن معه اجتماعها او غير متباينة يجوز اجتماع
بعضها مع بعض بان يكون جزءا له او لازما وسنذكر الامثلة **قوله** على سبيل البدل
اي بان يكون موضوعا لهذا مرة ولذاك مرة اخرى او بمعنى انه اذا نظر اليه بالنسبة
الى معنى اخر من معانيه كان هذا المعنى بدلا عن ذلك المعنى وقايما مقامه في وقوع
تمام مدلوله كانه ليس له معنى سواه وهلم جرا **قوله** دله اي للشيء **قوله** فبلا اعتبار

الاول مشترك معنوي الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ موضوعًا لقدر مشترك بين
الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا
الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افراده وهو الجسم النامي الحساس والمشترك اللفظي
ان يكون اللفظ موضوعًا لمعانيه باوضاع متعدده علي الصحيح كالعين فانها موضوعة
للذهب والينبوع والركبة وخيار الشي باوضاع متعددة علي سبيل البدل فالشي
ونحوه يتاتي فيه الامران باعتبارين فانه موضوع للحقايق المختلفة باعتبار قدر
مشترك بينها وهو الوجودية في الخارج فان نظرنا الي انه موضوع للقدر المشترك
بين افراده فيكون مشتركا معنويا لاشتراك الوجود بين ساير الموجودات فتكون
افراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا الي ان افراده مختلفة الحدود
في الواقع فيكون كالمشترك اللفظي من هذه الحيثية لانه مشترك لفظي لعدم انطباق
حده عليه وكذا قال بعض الشارحين الشي عام معنوي علي اختيار فخر الاسلام
وعام لفظي علي اختيار القاضي ابي زيد لا مشترك لفظي فعرف الشارح الاشتراك
اللفظي الي صاحب التقويم فيه نظر **قوله** فعلي هذا وهو انه اذا كان للشي ونحوه
اعتباران يلزم الي اخره ومقصوده اندراج هذه الاشيا في تعريف العام بكل
من الاعتبارين **قوله** اما ان يتناوله اللفظ افرادا باعتبار معني وتلك الافراد
متفقة الحقايق كالانسان والمسلمين فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار معني
وهو الحد المشترك الجامع بينهما وهو الاسلام والحيوان الناطق والافراد متفقة
الحقايق او يتناول افرادا باعتبار معني وتلك الافراد مختلفة الحقايق كالحيوان
واللونية والشي فان كلا منهما يتناول افرادًا باعتبار معني وهو الجسم النامي
الحساس واللونية والوجودية وتلك الافراد مختلفة الحقايق وحاصله ان العام
اما ان يعتبر افراده متفقة الحقايق او مختلفتها فان نظرت الي القدر المشترك
بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام فمتفقة الحقايق وان نظرت الي
اختلاف الافراد في الواقع ولو بالشخص فهي مختلفة الحقايق فان قلت كيف يراد

بمتفقة الحدود ومختلفة الحقايق والحد هو الحقيقة قلت الحد يطلق علي الحقيقة وعلي الحد
الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمي متفقة الحدود سواكان ذلك الحد تمام
الحقيقة او بعضها فلا ينافي ان يكون مختلفة الحقايق فيجوز ان يراد بمتفقة
الحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشي ونحوه في العام علي كل منهما
لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهية او الهوية
اما الاندراج في الامر الاول علي اختيار فخر الاسلام فظاهر لان افراده متفقة باعتبار
الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج وان اختلفت واما علي قول صاحب
التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف يندرج في متفقة الافراد اللهم الا ان
يراد بمتفقتها الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافي الاختلاف واما الاندراج
في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين ولا يخفي عليك ما في عبارة الشارح من
الحزازة **قوله** من غير اعتقاد حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقية المراد وانما قلنا ذلك
لان التوقف في النصوص عن غير قبول واعتقاد كفر . بشرط **قوله**
يعني في صيغته وفي غيرها من الادلة والامارات الدالة علي تعيينه المراد **قوله**
حتي يقوم دليل مرجح لاحدهما من مفهوماته اذ الثابت به واحد منها من غير عين عند
السامع من غير رجحان **قوله** كما تامل علماونا في لفظ القرؤ الي اخره قال بعض الشارحين
تاملنا في القرؤ فوجدنا وجوه اشتقاقه دالة علي الجمع لغة والانتقال فحملناها
علي الحيض لا علي الطهر لان الاجتماع انما يكون في الاول لا في الثاني لكون الاول عينا
والثاني عرضًا وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر لان الانتقال صفة فيحتاج الي
موصوف تقوم هي به وهو الجوهر لا العرض علي ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال
فتدبر **قوله** ليس بمصدر اي لا قراءة المراة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم
او لتعيين الماهية الحاصلة عند الانقطاع **قوله** والاولي ان يستدل علي كون القرؤ
للحيض بقوله تعالي الي اخره وبقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك رواه
ابن ماجة واحمد من حديث عايشة رضي الله عنها وقوله عليه السلام طلاق

الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني
من حديث عايشة ولقايل ان يقول لا يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن الاية
بان تكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل
بين الدمين لا يتصور بدون الحيض **قوله** لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد
الى اخره تحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه
بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت
العين ويراد به الباصرة والجارية والذهب وغيرها من معانيها ورايت الجون
ويراد به الابيض والاسود واقرات هند ويراد به حاضت وطهرت فقيل يجوز وبه
قال الشافعي وجماعة وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه
مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما
ذكرنا من الامثلة اما اذا لم يمكن كما في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب
والاباحة على القول باشتراكها فلا عموم اتفاقا ثم اختلف القائلون بالجواز
فقيل حقيقة وبه قال الشافعي وتبعه الباقلاني وجماعة من المعتزلة **قوله**
والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة لك ان تقول قد
ذكر الشارح عند تعريف المشترك ان العام عندنا قسمان ايضا قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة فان صح ما ذكره فلا وجه لتخصيص ذلك بالشافعي والجواب
ان هذا خاص بالشافعي كذا ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف
المشترك ففيه نظر ولم اجد احدا من الشراح تعرض له **قوله** مستمسكا بقوله تعالى
ان الله وملايكته يصلون على النبي فان لفظ الصلوة لفظ مشتركة بين الرحمة
والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاسناده الى ضمير الجلالة والملايكة فلا
يخلو اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الاخر وهو باطل
ايضا والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى واسناد الرحمة الى الملايكة
وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في

مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالاية بانا لا نسلم ان
الصلاة من محل النزاع لجواز ان يراد بها في الجميع معناها الحقيقي او معناها المجازي
فان اريد الاول كان المراد والله اعلم ان الله يدعو بدعواته تعالى وتقدس بايصال
الخير الى النبي صلى الله عليه وسلم ومن لوازمه الرحمة وعلى هذا المعنى يحمل قول من
قال بان الصلاة من الله الرحمة لا على ان الصلاة وضعت حقيقة للرحمة وان اريد
الثاني حمل على ما يليق بالمقام كارادة الخير ونحوها ولا باس باختلاف ذلك المعنى
لاختلاف الموصوف ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع **قوله** وهذا اي تعميم
المشترك وهو المثل انما يلزم محمدا لان المعنى يراد فيما لا مثل له صورة بالاتفاق فلو
اريد المصورة فيما له مثل صورة لزم القول في التعميم كما قاله محمد وهو لا يقول به **قوله**
اطلاق الملزوم على اللازم الظاهر انه اراد بالملزوم الدعا وباللازم معناه لكن قوله
اذ الاستغفار والرحمة الى اخره مشعر بانهما الملزوم وهو مناف لما ذكر ويمكن ان يقال
المراد بالدعا هنا الرحمة والاستغفار لانهما فردان لها والاعتبار لازم لهما **قوله** وما
قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار صوابه قوام الدين الكاكي لان الاتقاني لم
يشرح المنار **قوله** بان تقدير الاية الانسب ان يقول من ان تقدير الاية ان الله تعالى
يصلي وملايكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعة بل
المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار **قوله** لانه حذف بلا دليل ممنوع
بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه ان الخبر المحذوف من لفظ الصلاة وكان تقديره
مفردا ليوافق المخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتثنية من العوارض
والدال في الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون معنى المحذوف معنى
المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم تكن قرينة تدل على معنى المحذوف اما
اذا كان فلا وههنا وجدت قرينة تدل على ان معنى الخبر المحذوف الرحمة وهي قرينة
المقام لانه المناسب للباري تعالى بخلاف زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب
وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الاخر

استعمال الة الضرب فانه لا يصح لعدم القرينة **قوله** قلت الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدايما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد على الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة فباستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وهذا ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق **قوله** ولقايل ان يقول الى اخره هذا كلام وارد ظاهر حسن اخذه من الشروح **قوله** ولقايل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي الى اخره الجواب ان الاصل المذكور غير مطرد لما مر ولا نسلم ان لا يكون دلالة المأول من غير المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون دالا بعد التاويل على ما يحمل عليه بطريق المجاز وذا لا يخرجه عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز لفظية بلا خلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتامل مظهر للعلاقة الثابتة بالدليل الصادف للفظ الى معناه المجازي لا مثبت فلا فرق بين انواع المأول من هذه الحيثية فلا بد من تعريف يعمها ولهذا عرفه بعضهم بانه ما ترجح احد محتملاته بدليل ظني يشمل المأول من المشترك والخفي والمشكل ويشمل الراجح بالقياس والراجح بخبر الواحد وحينيذ فيتعين ان يكون المراد من المشترك

المذكور في التعريف اللغوي لكن يفسرها بما فيه احتمال لا بما فيه حقا لئلا يرد الظاهر والنص فانهما يحتملان التاويل وليس فيهما خفاء فيدخل في الحد جميع اقسام المأول **قوله** فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة رواه ابن ماجة من حديث عدي بن ثابت عن ابيه عن جده ولفظة المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وروي بالفاظ اخر من طرق **قوله** وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الراي لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا لان بعد البيان يضاف الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك لما التحق بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلاة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا يثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة الثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كان قطعي الثبوت واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلاة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ربوا النقدين مع لحوق البيان باية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر فرضية مسح الربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة **قوله**

فلذا غاير الاقسام الاخر قلنا ممنوع بل انما غايرها باعتبار ان فيه ترجيح بعض
وجوه المشترك او المحتمل كذا قيل واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون
ان لو كانت اللام في الماوّل للماوّل المعهود في التقسيم وليس كذلك بل هو للحقيقة
من حيث هي او للمعهود لا باعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام القسم الاول لئلا
يلزم اما فساد التقسيم او فساد التعريف ولا محذور في اخذه في التقسيم باعتبار
كونه من المشترك وهو نوع منه وفي التعريف باعتبار ماهيته وحقيقته الكلية
فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال واعطا لكل مقام ما يستحقه **قوله** لان التاويل
ان يثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق اي حقيقته اذ المجتهد يخطي ويصيب
عند اهل السنة خلافا للمعتزلة **قوله** لكنه متعلق بالمركبات اعلم ان الاقسام
التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة
ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي نحن فيها فلهذا قال فاسم الكلام اذ الكلام
ما تضمن كلمتين بالاسناد **قوله** اراد بالظهور اي في قوله ظهر المراد به اللغوي
واراد من الظهور في قوله واما الظاهر المصطلح فيكون تعريف الاصطلاحي
باللغوي فلا دور **قوله** على ان الظاهر علم فلا يكون معنى ملتفتا اليه فلا
يلزم الدور اذ الدور انما يلزم اذا كان معنى الظاهر ملتفتا اليه ولما صار علما
على ذلك المسمى يلتفت الي معناه الغير العلمي بخلاف اللفظ اذا كان له معنى ثم
جعل علما لم يلتفت الي معناه قبل العلمية بل بقطع النظر عنه كما في عبد الله
علما وحينئذ لا يلزم الدور **قوله** للسامع اعترض بان ظهور المراد لا يختص
بظهوره للسامع فانه كما يظهر له يظهر للناظر في المكتوب واجيب بان الشارح
لم يدع انه اختص بالسامع بل بين متعلقا لظهور المراد اذ لا بد له من احد يظهر
في حقه فبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة السامع من
الكتاب فان الكتاب كالمتكلم والنظر فيه كالسامع ولهذا كان الكتاب كالخطاب
في الشرع حتى كان التبليغ من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكتاب كالتبليغ

منه بالخطاب والاحكام تثبت بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعتاق والبيع
والشهادة والقضا والرواية ونحوها كما يثبت بالخطاب من غير فرق ولما
كان السماع من المتكلم هو الاصل والنظر في الكتاب خلفا عنه بنا الكلام على ما هو
الاصل دون ما هو خلف عنه ولهذا لم يتعرض احد من الاصوليين للنظر في الكتاب
في تفسير الظاهر بل الكل تعرضوا للسماع لا غيره **قوله** اذا كان من اهل اللسان
اعترض بان كلام المصنف لا يحتاج الي هذا القيد لان ظهور المراد للناظر او السامع
لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور
فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرطه لا محالة ولما شمل لفظ السامع
من هو من اهل اللسان ومن لم يكن منه بعمومه لاستغراق الجنس بدخول الكلام
فيه كان تقدير الكلام الظاهر ما ظهر المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد للسامع معين
اجمع وهو غير مستقيم لاستلزامه ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو فاسد
فوجب ان يحمل على السامع الذي هو من اهل اللسان فبين الشارح هذا المجمل
بتقييده لمجمل الكلام كما هو مقتضى الشرح **قوله** قلت حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا
على ذكره في المفسر والمحكم قال بعض الشراح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه
بنفس الصيغة ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا
انتهى وهذا هو الانسب لان التعريف للايضاح والكشف والاحالة على الغير
مخل بهذا الغرض خصوصا اذا كانت الاحالة على ما سياتي **قوله** وحكمه وجوب
العمل بالذي ظهر منه الي اخره اختلف العلما في حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور
ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين الي ان وجوب العمل بما
ظهر منه على سبيل الظن لاحتماله المجاز لان كل حقيقة تحتمل المجاز وذهب
العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تابعه الي وجوب العمل به قطعا لعدم اعتبار
ما لا ينشا عن دليل من الاحتمال **قوله** واما النص الي اخره لقائل ان يقول هذا
التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد بقوله مع

كما نبه عليه صاحب التلويح [illegible]
[illegible]

احتمال التاويل ويمكن ان يجاب بانه ترك هذا القيد اعتمادا علي فهم الذكي
من تعريف المفسر لا يقال بل ذكر التاويل في الحكم لانا نقول هل هو جزء من
التعريف لا من الحكم فيلزم الدور لان الحكم فرع التصور اعلم ان احتمال النص
التاويل او التخصيص علي سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان الاحتمالين ربما
يجتمعان في العام وانما اعتبرنا احدهما لانهما لو اعتبرا معا في النص لا يكون
شيء من الخاص نصا لانه لا يحتمل التخصيص فتامل **قوله** مثاله قوله تعالي
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع هذا مثال يكون الظاهر
باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ اخر فان لفظ فانكحوا ظاهر في حل النكاح لان
كل احد من اهل اللسان يفهم من هذه الاية بمجرد سماع صيغتها جوازا لنكاح
بدون تامل فيها اذا ادني درجات الامر ان تثبت الاباحة الا انه مسوق لبيان
العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثني وثلاث ورباع فان قلت لم لا يجوز
ان يكون سوق الكلام لاجلهما فيكون نصا فيهما فالجواب انه لا يجوز اذ الاباحة
عرفت قبل بنصوص اخر كقوله تعالي واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله علي ذلك
حملا للكلام علي الاعادة لا الافادة والحمل علي الفائدة الجديدة اولي ولقائل
ان يقول هذا انما يتاتي ان لو كان هذا النص لاحقا لما هو المبيح سابقا **قوله**
ولقائل ان يقول قوله بمعني من المتكلم الي اخره الجواب عن الاول ان صاحب
الكشف مثل للقرينة النطقية ببيان العدد في الاية المذكورة اعني قوله تعالي
مثني وثلاث ورباع واستدل علي ذلك بكلام شمس الائمة رحمه الله اما النص
فما ازداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحققين
بان هذا الاستدلال غير مستقيم لانه ليس في كلام شمس الائمة ما يدل علي ان
القرينة نطقية لان القرينة المقترنة باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية
واجاب عنه صاحب الكشف بانه لا شيء هنا يعني في الاية المذكورة يزداد به
البيان الا القرينة النطقية علي ان القرينة المقترنة باللفظ لا تكون الا نطقية

لان القرينة الحالية مقترنة بالمتكلم المقترنة والمحلية مقترنة بالمحل انتهي
وهذا يشير الي ان القرينة النطقية خاصة بالاية المذكورة لان القرينة محصورة
في النطقية وحينئذ لا مخالفة وعن الثاني ان ازدياد الوضوح اذا حصل بقرينة
نطقية يلزم نفي الاحتمال لان كل حقيقة تحتمل المجاز لا محالة وعن الثالث بانه كيف
يجوز لمثل هؤلاء الائمة العظام في مقام التعريف والتعيين ان يتركوا قيدا يحتاج
اليه في التعريف ولا يصير التعريف جامعا الا به ولا يفهم المراد بدونه وبعد
ما انقضي التعريف وابتدا فا تعريفا اخر واعتوا قيوده وشرعوا في بيان مثال
التعريف الثاني اشاروا الي تعريف ذلك القيد بطريق المفهوم وليس هذا الا
المغالطة وتعمية علي انا لا نسلم ان هذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر
قوله والا لما صح تعليلهما به يعني وان لم يكن عدم السوق شرطا في الظاهر لما صح
تعليل صاحب المنتخب وفخر الاسلام به في النص لانه يكون تعليلا بها مشترك
بين الظاهر والنص والتعليل بالمشترك غير مفيد قلنا لا نسلم انه تعليل بمجرد السوق
بل تعليل بالسوق لاجل المعادة الذي ازداد الظاهر به وضوحا ومثل هذا السوق
ليس يتحقق في الظاهر اذ الظهور في الظاهر ليس بمضاف الي السوق بل يضاف الي
سماع الصيغة لا غير فوجود السوق وعدمه غير ملتفت اليه في تحقق الظهور
فلا يكون التعليل بالسوق في النص بامر مشترك بوجه ان السوق في النص
لاجل معني يزداد به النص وضوحا غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع
والربوا في الربوا والعدد في اية النكاح والسوق الذي يوجد في الظاهر لاجل
مدلول الصيغة فقط فهذا امر اخر لا تعلق له بسوق النص فلا يكون
هذا تعليلا بامر مشترك فالسوق في النص لاجل القرينة المفيدة لزيادة
الوضوح دون مجرد السوق الذي لا يثبت معني زايدا في مدلول الصيغة ولا اثر
لهذا النوع من السوق في زيادة الوضوح فلهذا يوجد في الظاهر ولا يتوقف
فهم المراد عليه بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لا غير والحاصل ان السوق منظور

اليه في النص دون الظاهر وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون معدوماً فعدمه
ليس شرطاً في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام وصاحب المنتخب
غير اختيار شمس الائمة وغيره **قوله** وغيره اي كالتقييد **قوله** والى ان هذا
الاحتمال لا يخرج عن النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها
عن كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل **قوله** على وجه لا يبقى
معه احتمال التاويل اي ان كان خاصاً ولا التخصيص ان كان عاماً كذا ذكره شمس
الائمة وفخر الاسلام واتبعهما صاحب الوافي وعامة الشارحين وهذا يوهم ان
التاويل يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فسجد
الملائكة كما يحتمل التخصيص يحتمل التاويل وقوله لكنه يحتمل التخصيص كما في
قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراد به جبريل **قوله** سواء كان ذلك
اي ازدياد الوضوح **قوله** كقوله تعالى فسجد الملائكة الاية سياتي التمثيل بهذه
الاية للمفسر في كلام المصنف فيكون هذا تكرارا بالنسبة الى ما ياتي ولو اخر
المصنف كل مثال عقب تعريفه لكان اولى **قوله** قلت الاستثناء انما يفيد
التخصيص لو كان متصلاً واستثناء ابليس منقطع لانه جني ورد بان الاصل
في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع
في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا كما مر ولا يرد نقضاً **قوله** ولكنه يحتمل
التاويل هذا راجع الى قوله فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصاً ولكنه
اي هذا النص يحتمل التاويل **قوله** فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار
مفسرا واعترض بانه لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان قولهم
كلهم اجمعون بمنزلة حسن بسن كبير تبير ولا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل
عليه المتبوع واجيب بانا لا نسلم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود

منهم في حالة واحدة حملاً على الافادة دون الاعادة ومثله منقول عن الفراء
ولكن هذا لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين
لا تفيد اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله تعالى
لاغوينهم اجمعين قال ابن مالك في شرح التسهيل مذهب البصريين التسوية
بين كلهم واجمعين في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد انهم كانوا مجتمعين
في وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بواجب بدليل لاغوينهم اجمعين
لان اغواءهم لا يكون في وقت واحد ولكن هذا لا يرد على اصحابنا لان بحثهم
فيما اذا اجتمع كل واجمعون فان الحمل على الافادة والتاسيس اولى من الحمل على التاكيد
وفي هذه الاية لم يجمع بينهما فلا يقتضي اتحاد الوقت بل يقتضي العموم المطلق
ولا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه له عند
الاجتماع **قوله** ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصاً في ذلك
لا ظاهرا جوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه هو مع زيادة ارادة المتكلم وهذا
ضروري كذا قيل وفيه نظر وجهه ان هذه الاية لا تصلح مثالاً للمفسر لانها خبر
واخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وذلك يستحيل على
الله تعالى تعالى الله عن ذلك واختلاف الحيثية لا يفيد هنا اذ قيد الحيثية
انما يعتبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يمكن ان يقال ان
هذه الاية تحتمل النسخ من حيث كونها مفسرة لما يلزم من المحذور ولهذا اورد بعضهم
في نظيره قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا فان قيل هذه الاية لا تحتمل النسخ ايضا لانقطاع
الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون مفسرا فالجواب ان المراد الاحتمال
في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القران يحتمل النسخ على ان ذكر المثال انما
هو لايضاح فلا يشترط فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل **قوله** ضمن احكم معنى
امتنع فاستعمل بعن يقال احكمت فلانا عن كذا اي منعته فالمحكم ما امتنع المراد

عن النسخ والتبديل ويجوز انه ضمن احكم معنى امن يقال بنا محكم اي مامون عن
الانتقاض فيكون التقدير ما امن المراد به عن التبديل وقيل امتنع وامن لازمان
واحكم متعد ولانهما معلومان واحكم مجهول فلا تناسب بينهما واجيب بان كونهما
لازمين واحكم متعديا ممنوع بل احكم لازم وقوله هما معلومان واحكم مجهول
قلنا لا يشترط في التضمين الاستوا في المعلومية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى
دون اللفظ **قوله** وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم الى آخره
وذلك لانه لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعده فمن هذا عرفت ان التقسيم بحسب
زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة
لغيرها **قوله** فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شي عليم مثال
للمحكم في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار
لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام ثم الجهاد ماض الى يوم القيمة
فليس في قوله ان الله بكل شي عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط
ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل
او لم يشترط شي من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ
يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم
لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب والغلط تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وقد يجاب بان المفسر هو قول الملائكة كلهم اجمعون من غير
نظر الى قوله فسجد وايضا قيل في جعل هذه الاية من قبيل المفسر نظر من جهة اخرى
وهو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات الاية فلا يخلو اما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختاره بعض
العلما او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون
الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد
السجود الى الملائكة هذا على ان المناقشة في المثال ليست من داب المحصلين وغرض

المصنف ليس الا مجرد التمثيل وقيل هذه الاية تصلح ان تكون مثالا للاقسام الاربعة
اعني الظاهر واخوانه فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا
فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد
اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما **قوله** ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص
لان النص لما كان اوضح من الظاهر والمفسر اقوى من النص والمحكم اعلى من المفسر
كان العمل بالراجح واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى
يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل
يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص
مع المفسر والمفسر مع المحكم **قوله** قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك الى آخره
حاصله ان المراد بالتعارض هنا صورة من حيث النفي والاثبات لا حقيقة الموجبة
لالغاء حجية الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل الحجتين على السواء ولا مساواة فيما نحن
فيه للتفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة **قوله** قلت الخطاب للجميع المناسب
ان يقول قلت الجواب عن الاول ليقابله قوله والجواب عن الثاني والمراد بالثاني
هو قوله ولم ذكر بالواو ولم يذكر بالفاء الى آخره **قوله** قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضا لكل صلاة تقدم تخريجه واما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت
كل صلاة فذكر سبط ابن الجوزي ان الامام ابا حنيفة رضي الله عنه رواه انتهى
وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام ابن عروة عن ابيه عن
عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابي حبيش
توضي لوقت كل صلاة ذكره محمد في الاصل معضلا وقال ابن قدامة في المغني
وروي في بعض الفاظ حديث فاطمه بنت ابي حبيش وتوضاي لوقت كل صلاة
قوله هذا مثال لتعارضهما اي النص والمفسر هكذا في غالب الشروح لكن قال
الامام فخر الاسلام هذه الامثلة من قبيل تعارض النص مع المحكم ويمكن التوفيق
بانه ليس مراده من المحكم ما هو قسيم المفسر بل ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو

بهذا المعنى يرادف المفسر فنبه على ذلك باطلاقه على المفسر **قوله** فيرجح المفسر
ويحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح وقال زفر يصح النكاح ويبطل الشرط
اذ التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة قلنا النكاح الموقت
نكاح متعة معنى والعبرة للمعنى والفرق بين نكاح المتعة والموقت ان الموقت
يذكر بلفظ النكاح والتزويج وفي المتعة بلفظ التمتع كا تمتع واستمتع كذا ذكر شيخ
الاسلام قال بعض المحققين والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة
وتعيين المدة وفي الموقت الشهود وتعيينها **قوله** ولقايل ان يقول الى آخره يمكن
ان يقال هو في قوة كلامين تقديرا على ان المراد بالعارض صورة من حيث
النفي والاثبات كما مر **قوله** قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم
ما وجد في النصوص قلت قد مثل له بعضهم بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاولى مفسر في قبول شهادة
العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر والثاني محكم
لالحاق التابيد به فالاول بعمومه يقتضي شهادة المحدود في القذف اذا تاب
لانه يصدق عليه انه عدل بعد التوبة والثاني يقتضي الرد وان تاب فيرجح
الثاني على الاول ولقايل ان يقول لا نسلم ان الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل
شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله اشهدوا والآية تحتمل الايجاب والندب وتتناول
باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه
لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان وابني العاقدين والمحدودين
في قذف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم ويجاب
بان النظر على المثال ليس بقوي واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل
يتمهد بالدليل لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح والتقريب ويمكن ان يمثل بذلك
بقوله تعالى اقيموا الصلاة الى آخره فيه شيء لانا لا نسلم ان الصلاة كانت على
المومنين كتابا موقوتا يقتضي التكرار اذ غاية ما يفهم منه ان الصلاة فرض

في وقت اما انها تفترض في اوقات فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو
الموجب لذكر الشارح هذا المثال بصيغة الامكان والا فبعض الشارحين لم يذكره
بها فتامله **قوله** بالجر لا يصلح ان يكون صفة الى قوله بل هو بدل المناسب ان يقول
بالجر على البدلية من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة ولا يصلح ان يكون صفة
الى آخره ثم لا نسلم الفساد على الجر على الوصفية لانا ان اعربناه بدلا فيختل المعنى
الى ان خفاءه بسبب غير الصيغة فيخرج بمنطوقه المشكل والمجمل والمتشابه لان
خفاها بنفس الصيغة وان اعربناه صفة تخرج هذه المذكورات بمفهومه وافهم
مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى كبقية العوارض وهو كذلك في الواقع
فلا فساد لكن خروجها بالمنطوق اولى وهو انما يتاتى على تقدير الجر على البدلية
قوله وعبارة شمس الايمة وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة الى آخره
قال بعض الشراح لا منافاة بين كلام فخر الاسلام حيث قال ما خفي مراده بعارض
غير الصيغة وكلام شمس الايمة حيث قال بعارض في نفس الصيغة لان كلا منهما
مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة الا ان شمس الايمة
جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف يغاير المظروف وجعل فخر الاسلام غير
الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فهما متوافقان في الحقيقة فان قيل لم
لا يجعل خفاء الخفي بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ عملا بحقيقة
التقابل فالجواب ان الخفا بنفس اللفظ فوق الخفا بعارض فلو كان خفاء الخفي
بنفس اللفظ عملا بحقيقة التقابل فالجواب ان الخفا بنفس اللفظ فوق الخفاء
بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفا فلا يكون
مقابلا للظاهر الواقع في اول مراتب الظهور **قوله** ليس هذا من تتمة الحد لان
الاحتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة ولو جعل
من تتمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان تكون للاحتراز بل الاصل فيها ان تكون
لبيان الواقع على انه تعريف لفظي ولا تحاشي في مثله عن زيادة بعض الالفاظ

مبالغة في زيادة الكشف والبيان قوله قيل الظاهر والخفي وجوديان متقابلان
الى اخره التقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضادين وتقابل العدم
والملكة وتقابل السلب والايجاب هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على
كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في اصطلاح الاصوليين فانهم ارادوا بالضد
ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة قوله وفيه
نظر لان اجتماع الضدين الى اخره الجواب انا لا نسلم ان اجتماع الضدين على موضوع
واحد محال مطلقا بل اذا كان بجهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهنا
كذلك سلمنا ذلك لكن هذا مسلم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فانهم يطلقون
التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا قوله
قيل بينهما تضايف الى اخره قيل فيه نظر لان تقابل التضايف من قبيل التضاد
ايضا عند المتكلمين حيث حصروا التقابل والتضاد والتناقض ويجاب عنه
بما مر قوله وهذا يعني اختصاص كل منهما باسم اخر يعرف به دون مطلق السرقة
يقتضي ان يكون فعل النبش والطر غير فعل السرقة لان الاصل في اختلاف
الاسم ان يدل على اختلاف المعنى فاختفى حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص
واشتبه الامر فيه هل هو لنقصان في فعل السرقة او الزيادة فيه فتاملنا في
السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز
لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة لان السارق يسارق من
قصد الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق مع الحضور
والانتباه بعارض غفلة وكان فعل الطرار اتم سرقة واكمل حيلة فعلمنا ان
اختلاف الاسم فيه لزيادة في فعله فاثبتنا القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت
حرمة الضرب بحرمة التافيف وفي النبش مع نقصان لان النباش يسارق
عين من ليس بقاصد للحفظ من المارة لئلا يطلعوا على جنايته وهو فعل في
غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من اذل

الافعال والخصال بشهادة العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصان في فعله
فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو الفرع دونه في الاصل
باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرأ بالشبهات هذا اذا كان القبر في الصحراء اما لو كان
في بيت مغلق كان فيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا يقطع ايضا ولو اخذ مالا اخر غير
الكفن لاختلال الحرز لوجود القبر فيه واعلم ان الطرار انما يقطع اذا كانت الصرة داخل
الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا ذكره بعض الشارحين قوله اعلم ان النباش
يقطع عند ابي يوسف والشافعي اي في الجديد ومالك واحمد وابو ثور والحسن والشعبي
والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم ولا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد
والشافعي في القديم وابن عباس والثوري والاوزاعي ومكحول والزهري قوله لقوله
عليه السلام من نبش قطعناه رواه البيهقي في المعرفة من طريق عمران ابن يزيد بن البراء
ابن عازب عن ابيه عن جده وروي ايضا عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق
امواتنا كسارق احيائنا وقد قطع ابن الزبير نباشا اخرجه البخاري في تاريخه قوله
ولنا ما روي انه عليه السلام قال لا قطع على المختفي وهو النباش هذا لم يوجد في كتب السنة
انما روي عن ابي شيبة قال ابن عباس رضي الله عنهما قال ليس على النباش قطع وروي
عن الزهري انه قال اتي مروان بقوم يحفرون القبور فضربهم ونعلهم والصحابة
متوافرون وروي ايضا عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان على المدينة
فشاور من بحضرته من الصحابة والفقهاء فاجمع رأيهم على ان يضرب ويطاف به قوله
وما رواه محمول على السياسة الى اخره لقائل ان يقول الحمل والترجيح انما هو بعد المعادلة
والتساوي والموقوف لا يساوي المرفوع فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان يقال
وهذا مما لا يهتدي اليه الرأي فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع فتامل قوله ولا
ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية لا يتحاشى في مثلها عن
زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوزات اللفظية
لما عرفت مرارا ان الاقدمين من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل الميزان

وانما يقصدون اعطاء المعني بالطريق كيف ما كان قوله حذف المصنف الكلام هنا

الي اخره يعني لم يقل اما المشكل فهو الكلام الداخل الي اخره ولذا لم يقل اما الخفي فهو

الكلام الذي خفي المراد منه الي اخره وكذا ساير الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم لكلام

ظهر المراد منه الي اخره اختصارا لدلالة القرينة عليه قوله وهذا التعريف يقتضي

ان يكون الكلام محتملا ثلاثة معان يعني قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان

يكون الكلام المشكل لابد ان يكون محتملا لثلاثة معان لانها اقل الجمع وهذا ليس بشرط

بل يكون محتملا لاثنين قوله وفيه اي في هذا التعريف يعني قوله فهو الداخل في اشكاله

اشارة الي سبب الخفاء والي زيادة خفائه علي الاول لان الداخل في الاشكال اكثر

خفاء مما لا يدخل والي ماخذ الاشتقاق يقال اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله

كما يقال احرم اذا دخل في الحرم واشتي اذا دخل في الشتاء قوله ولقايل ان يقول ان لم

مفهوما واحدا الي اخره الجواب انا لا نسلم ان له مفهوما واحدا بل هو دال علي مفهومين

احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر

غير متوالية لكن احدهما ظاهر متبادر الي الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالي

والاخر غير ظاهر لا يحصل الا بعد التامل وهو عدم التوالي قوله وهذا المعني يقتضي

ان يحل دبر الزوجة لانه يقتضي العموم في المحال قوله وهذا المعني لا يقتضيه لان كيف

سوال عن الحال فكيف يكون معناه علي اي حال شيتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة

او مستدبرة او علي الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا وهو القبل قوله ولقايل ان يقول

علي هذا اي وهو كون اني يجيء بمعني كيف واين فيكون اني من قبيل المشترك الي اخره

والجواب انا سلمنا انها مشتركة من حيث انها تجيء بمعني كيف واين ولكن لا نسلم انها

ان كونها مشتركة ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشأ من كلمة اني

والاشكال وقع في حق الاتيان في دبر النسوان اهو مثل دبر الذكران ام مثل قبل النسوان

والجهتان متغايرتان والاية الواحدة يجوز ان تسمي باسمين متضادين من جهتين

مختلفتين كما في اية السرقة فانها ظاهرة في بيان القطع خفية في حق الطرار

والنباش مجملة في مقدار حق النصاب فيكون قسيما باعتبار علي ان الشارح قد قال

اولا وهذه تقسيمات لا قسيمات اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصا وحقيقة

ونصا قوله قد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالي واكواب كانت قوارير

قوارير من فضة اي كونت من فضة استعار للاكواب القوارير لما بينهما من المشابهة

في الصفا والبياض استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة

لا تكون الا من الزجاج مبالغة فجاءت الاستعارة في غاية الحسن والغرابة قوله

ونظير المشكل غريب اختلط ساير الناس الي اخره ينبغي ان يقول في بلدة معروفة

والا لم يبق فرق بينه وبين المجمل التي ادركها المجتهد بالتامل وهي عند الحنفي القدر

مع الجنس وعند الشافعي الطعم والثمنية وعند مالك القوت والادخار قوله ولقايل

ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه الي اخره الجواب ان البيان الملحق بالمجمل لا يخلو

اما ان يكون قاطعا اولا فان كان الاول يكون المجمل به مفسرا كبيان الصلاة والزكاة

وان كان الثاني يصير المجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الي الطلب والتامل

وذلك كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الستة فقول المصنف الي الاستفسار اشارة

الي القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التامل اشارة الي القسم الثاني ثم اختلف في معني

هذا الطلب فقيل هو طلب المعني المؤثر والتامل هو التامل في صلاحيته للتعدية

وقيل هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتامل في المعني

وصلاحيته للتعدية لا يختص بالمجمل بل يكون في النص والمفسر انتهي وحينئذ

لا اشتباه في كلام المصنف لان معناه ثم الطلب ثم التامل فيما لم يكتف فيه بالاستفسار

قوله ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدما علي الصلاة والزكاة لكان اولي وجهه

ان الاجمال في اية الربوا اشد من الصلاة والزكاة لانه بعد بيانه صلي الله عليه وسلم

بقيت مشكلة فتحتاج الي الطلب والتامل من المجتهد ولانها اوفق في الظاهر بعبارة

المتن من ان المجمل ما ظهر المراد به ببيان من المجمل ثم الطلب والتامل قوله ونظير المجمل

اي من الحسيات الغريب الواقع في جملة من الناس الي اخره ينبغي ان يزاد علي ذلك

قوله وبعد التامل يظهر والوقوف علي المعني عبارة عن ان لا يكون المراد بالمعني المطلق

ويقال ولا يعرف له موضع والا لم يبق فرق بينه وبين المشكل **قوله** ولقايل ان يقول
تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه والجواب انه كيف يصدق على المتشابه
وانقطاع الرجا موجود في تعريف المتشابه دون تعريفه كما ستراه غير بعيد **قوله**
وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم رواه ابو داود
والدارقطني **قوله** لان المتشابه انزل للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة وذلك لان الله
تعالى خلق الدنيا والعقبى الاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تعالى خلق
الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم تجزي كل نفس بما كسبت
والمراد يوم القيمة وهذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك لله تعالى ويلقي نفسه في ذروة
العجز ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفنا اسم ولا رسم وهذا منتهى
اقدام الطالبين **قوله** اعلم ان انقطاع رجاينا الى اخره ذهب عامة السلف من
الصحابة والتابعين والمتقدمين من اصحابنا واصحاب الشافعي رضوان الله عليهم
اجمعين انه لا حظ لاحد في درك المتشابه من الراسخين والوقف على قوله الا الله
واجب والراسخون مبتدا ويقولون خبره واختاره المصنف وذهب اكثر المتاخرين
وعامة المعتزلة وايمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على
قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله الا انه ان كان محتملا لتاويل واحد فقط
اوجبوا القول به قطعا وان كان محتملا لوجوه من التاويل الصحيح لم يقطعوا
بواحد منها انه المراد بل يذكرون المجموع ويعتقدون ان المراد واحد منها على الابهام
الى غير ذلك من الادلة للفريقين ولكل من الفريقين اجوبة ونقوض وردود نطلب
مما هو اوسع مجالا من هذا الكتاب والحاصل ان المذهب الاول عبودية وهو الرضى
بما يفعل الرب جل وعلا والثاني عبادة وهو العمل بما يرضي الرب فالاول اسلم
والثاني احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف انما
هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون مراد الاخرين
بمعلومية التاويل العلم الظاهري لا اليقيني والايمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا

لا حقيقة فيكون النزاع لفظيا والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القران من
هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجايبه ولا ينتهي غرايبه فانى للبشر الغوص والاحاطة
بكنه ما فيه هذا ولقايل ان يقول لا تمسك في الاية على تاويل المتشابه لغير الله اصلا
لان فيها اسناد العلم الى الله تعالى والعلم المسند اليه لا يكون الا جازما مطابقا فلو
عطف عليه الكلام الثاني لزم قطعية الثابت بالتاويل وهو باطل كذا قيل والجواب
ان علم الله تعالى ليس باعتقاد لما عرف في اول التبصرة **قوله** لانه اي الله مجرور
لفظا او محلا يعني في قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا او محلا لقطع احتمال ان يقال
انه مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقوف
على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل المثل مع المعنى على ان قراءة الاحاد لا تعارض
الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله بنفسه لا انه
لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء
جوزوا الوقف بين التابع والمتبوع **قوله** وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه الى اخره
الجواب انه تعالى انما ذم من اتبعه تبعا للتاويل الفاسد الذي يستلزمه هواه
ويميل اليه طبعه **قوله** لا كل ما اول ثم قال وما يعلم تاويله الا الله والراسخون اي
الصحيح الذي دل عليه العقل ووافقه النقل من المحكمات **قوله** وهذا كالمقطعات
في اوايل السور اي الحروف التي في اوايل السور يجب ان يقطع كل حرف منها عن
الاخر في التكلم بان تؤدى باسم كل منها على هيئته كالف لام كهي ع ص الف
لام ص لا بالمسميات على وجه يوصل بعضها ببعض كالم كهيعص المص وسميت
حروفا وان كانت اسماء حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها لان مدلولاتها حروف
قوله كقوله تعالى ق نون فيه بحث فان ق ن ليس بحروف يقطع بعضها عن بعض
لان ق حرف واحد بخلاف الف لام ميم حمعسق كهيعص تامل **قوله** وقد يكون نشاء
به في الوصف كرؤية الله تعالى في الاخرة وكالايات الدالة على الصفات التي لا يمكن
اجراؤها على ظاهرها كاليد والعين والوجه والاتيان والمجيء والاستواء على العرش

ووضع القدم والسمع والبصر وامثال ذلك مما دل النص علي ثبوته لله تعالي مع
القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد علي الله تعالي فتنزهه تعالي عن
الجهة والمكان فان قيل الرؤية لا يحتاج الي الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالي يرانا
فلا يكون من المتشابه فالجواب ان الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسالة
في علم الكلام قوله اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف
ويقدم الاعتذار عنه قوله فان كان بالتعيين من واضع اللغة فوضع لغوي
كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع شرعي كالصلاة
المستعملة في العبادة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص
كما لكل طايفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق
للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلم والرفع والنصب والجر للنحاة والا فوضع
عرفي عام كالدابة لذات الاربع قوله فقبل الارادة بعد الوضع لا تسمي حقيقة ولا
مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع الي اثبات الكلمة في موضعها للافادة والمجاز يرجع
الي اخراجها عن موضعها للافادة وهذا المعني غير موجود في ابتداء الوضع قبل
الاستعمال الا ان هذا الكلام باق علي اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها
فان اللفظ حال وضعه اللغوي لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع
اللغوي وضع اخر حتي يكون حقيقة فيه بخلاف غيرها فان هذا الكلام غير باق
علي اطلاقه ويحتاج الي قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه الشرعي حقيقة
شرعية ولا مجازها ولا حال وضعه العرفي حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم
الا اذا اخترع الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعه
بازاء معني فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط
والكناية فليس فيه حقيقة ولا مجازا فالواسطة ثابتة كما مر قوله ولقايل ان يقول
الي اخره هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة المتكلم لا تكون الا حالة
الاستعمال وحينئذ لا يلزم المصنف ماذكره الشارح ولان يراد بالارادة الاستعمال

علي ان الشارح قد ذكر اولا ان في قوله اريد به ما وضع له اشارة الي ان الحقيقة
والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا تسمي حقيقة ولا مجازا
قوله فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة او النقصان عنه اذ ليس فيه
ما يدخلهما نحو ليس كمثله شي واسال القرية وغير مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس
فيها ما يمنع من ارادة الموضوع والجواب انه لا نقض علي طرده بالكناية عند اهل
الاصول فانها ان استعملت في الموضوع له فهي عندهم حقيقة والا فمجاز ولا عند
البيانيين ايضا فانها عندهم مستعملة في المعني الموضوع له لا لذاته ولكن لينتقل
الذهن منه الي ملزومه والاستعمال في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع لا لذاته
ولا علي عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك والتشابه
فليس هو من افراد المعرف حتي يراد ادخاله في التعريف اذ المراد بالتعريف انما هو
المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعني لا ما ذكر من المجاز بالزيادة
والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكمه الاعرابي فان قيل
الزايد مما وضع في اصله لمعني فاذا استعمل لا لمعني كان مستعملا في غير ما وضع له
فيكون مجازا فيتجه ادخاله قلنا بل هو غير مستعمل لمعني علي ان الاستعمال لا لمعني
لا يستلزم الاستعمال في معني غير المعني الموضوع له بل ينافيه قوله لمناسبة بينهما
اي علاقة لان صحة اطلاق اللفظ علي المعني انما يكون لوضعه له او لما هو
ملابس له بنوع علاقة وهي اتصال ما بين المعني المستعمل فيه وبين المعني الموضوع
له كالمشاكلة في الشكل كما في اطلاق الانسان علي الفرس او الصفة الظاهرة كما
في اطلاق الاسد علي الرجل الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد علي العتيق وما يكون
كما في اطلاق الخمر علي العصير والمجاورة كما في اطلاق الجريان علي النهر علي ما سيأتي
من ضبطها وباعتبار الارادة ترتقي اقسام المجاز الي ما ارتقت اليه اقسام الحقيقة
ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالمجاز لغوي والا فان كانت ارادة
الشارع فالمجاز شرعي والا فان ارادة قوم مخصوصين كالعلما وارباب الحرف فالمجاز

عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالمجاز عرفي عام قوله احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السما وكالغلط فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لمناسبة فلا يكون مجازا قوله فان الارض تقبل والسماء لا تقبل الاحسن ان يقول فان الارض في غاية الانحطاط والسما في غاية الارتفاع قوله لان ذلك غير مشهور لان التقابل المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد والبياض لا بين الاجسام كما قرر في محله والسماء والارض من قبيل الاجسام دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور وانما بينهما شبه تضاد باعتبار انهما وجوديان احدهما في غاية الانحطاط والاخر في غاية الارتفاع فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل المتضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت الفرق ان الوصفين المتضادين في الاسود والابيض جزء مفهوميهما بخلاف السماء والارض فانهما لازمان لهما خارجان على ان حمل احد المتقابلين على الاخر غير جائز عند الفقهاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه وليس بين المتضادين اتصال قوله وما قيل في بعض الشروح الى اخره قيل المشترك ان يراد بالشي غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل هو لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى مقصودا ولا يخفى انه بالتعريف الاول والاخير يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز واما ما قاله بعض الشراح من انه اي هذا القيد ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على احد التعاريف وهو انه ما لا يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناول المجاز له على هذا التعريف قوله اعلم ان الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما الى اخره الحقيقة في اللغة فعيلة وهي اما من فعيل بمعنى فاعل من حق الشي اذا ثبت بمعنى ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من فعيل بمعنى مفعول من حققت الشي اذا اثبته ومنه والنطيحة واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه ففي التسمية مناسبة بالمعنيين واذا ثبت غيرية

الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثالثة لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا ومثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكونه مدلوله ثابتا ومثبتا ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية ورد بان المناسبة محققة بين معناها اللغوي والاصطلاحي كما مر فيجوز النقل اليه ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين فاثباتها بلا حاجة عبث او هي موضوعة للقدر المشترك بين الجمع وهو الثبوت مع ان المشهور في كل من الاعتقاد والقول المطابقين استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فيقال اعتقاد حق وقول حق لا حقيقة وحينئذ فلا مجاز على جميع هذه التقادير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال به من حيث الاقتصار بها على اثبات اللفظ او ثبوته لمعناه اصطلاحا يتحقق اذاً لا مطلقا وتاؤها للتانيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان الى مكان اخر فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا في الرتبة الثانية وحقيقة عرفية قوله نسبته الشافعي الى اخره يشير الى اعتراض ذكره بعض المحققين وتقرير هذا الاعتراض ان المصنف نسب القول بعدم عموم المجاز الى الشافعي رحمه الله ولم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد النزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من غلبة الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز فالتعليل بكونه مرويا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب الصوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر تنظيره بالمقتضي والجواب ان عدم وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبادي تقريرهم مذهبهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به في مبدا الامر وبنوا عليه

الطمع ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوها بما اتجه لهم اثباتها به في
غالب ظنهم فبقي البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب المخالف بقية لمن يدعيه
بعدهم وان رجعوا عنه ومحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعقل بعد التامل والاستد
عدم القول به في بادي الراي علي ان ذلك انما هو منسوب الي بعضهم ولعل ذلك
البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يستتم له فطرحوه ولم يطرحوه عنه **قوله** والا لما
وجدت حقيقة الا وان يكون عامة الواو في مثل هذا الكلام والتحقيق انها
للعطف علي مقدر بحسب مقتضي المقام فتقديره هنا الا ان تكون عامة وان تكو
عامة **قوله** بل الدلالة زايدة علي ذلك اي ذلك الكون **قوله** عموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة والا لزم نفي الخاص واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخا
والعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له ويلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم
فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل علي ثبوت
مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان العموم ليس لكونه حقيقة الي اخره وقوله
بل الدلالة زايدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة ومعناه بل بدليل زايد
يقارن الحقيقة **قوله** واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول به في المجاز واذا
وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ورد لجواز ان يكون المؤثر
هو مجموع الحقيقة وذلك الامر الزايد ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان
لا يكون لها دخل في التاثير ولين سلم جاز ان يكون هو الحقيقة دون المجاز او يكو
المجاز مانعا ويمكن ان يجاب بان عدهم صيغ العموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة
في المعاني الحقيقة او المجازية وغير مستعملة دليل واضح علي انه لا دخل لطبيعة
الحقيقة والمجاز في افادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لما اغفلوه **قوله** وكيف
يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالي منع مقدمة دليل الخصم تقديره
لا نسلم انه ضروري اذ لو كان ضروريا لم يقع في كلام من علا عن العجز والضرورة

زائدة لفصاحة الكلام ح

وقد وقع كقوله تعالي خذوا زينتكم عند كل مسجد • اني اراني اعصر خمرا • جدارا
يريد ان ينقض • وامثالها • واسئل القرية • ليس كمثله شي • واخفض لهما جناح الذل
واشتعل الراس شيبا • الحج اشهر • الله نور السموات • كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها
الله • ومكروا ومكر الله • سيئة سيئة مثلها • الله يستهزئ بهم • وكان الاولي تقد
علي المعارضة فان قيل ريدنا الضرورة من جهة الكلام والسامع لا المتكلم بمعني انه لما
تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل علي المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام قلنا الضر
بهذا المعني لا ينافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة
الي حمل اللفظ علي معناه المجازي يجب ان يحمل علي ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ
بحسب القراين ان عاما فعام وان خاصا فخاص **قوله** واما المقتضي فغير ملفوظ
تحقيقا ولا تقديرا بل هو لازم عقلي فيقتصر منه علي ما يحصل به صحة الكلام من
غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة ولا يقال فليكن عمومه معنويا
لان التكليف به غير واقع **قوله** والمجاز موضوع بالنوع اعلم انه لا يشترط النقل عند
العرب في كل جزء من جزئيات المجاز علي الصحيح لان ايمة العرب كانوا يتوقفون في
الاطلاق المجازي علي ان ينقل عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا علي ان يسمعوا
احادها وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب علي المسبب
والمحل علي الحال والجزء علي الكل والكل علي الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث علي
النبات ولا اطلاق الغايط علي الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين علي الربيئة
ولا اطلاق الاصبع علي الانامل وهذا معني قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي
لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة علي وجه كلي ليقاس
عليها **قوله** والحقيقة لا تسقط عن المسمي اي ما دام المسمي باقيا ومعناه استحقا
المسمي اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس حقيقة وللرجل
الشجاع مجازا فمن نفي الاسد للهيكل المفترس يكون مخطيا لانه ابطال الوضع واما
اذا نفاه عن الرجل الشجاع بان قال ليس باسد لا يكون مخطيا لانه مستعار فان قلت

صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة من المجاز فلو توقفت معرفتهما
عليهما لزم الدور لانهما حكمان لهما لا معرفان قلت لا نسلم ان معرفة صحة النفي
متوقفة على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون معرفة صحة النفي بالعقل او النقل
عن ائمة اللغة ويمكن الاطلاع على صحة النفي وعلى امتناع سلبه بقراين تدل عليه
او بالنظر في موارد الاستعمال فان قلت ومع هذا يشكل تعريف المجاز بصحة النفي لامكان
وجودها حيث لا يوجد المجاز كما في اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال حيث يصح نفي
الحقيقة عنه وليس بمجاز قلت المعتبر في صحة النفي وعدمها بعدية الاستعمال
اذ معنى قولنا البليد ليس بحمار حقيقة ان لفظ الحمار المستعمل فيه ليس بحقيقة
فيه فلا يمكن وجودها بدونه اذ ليس المراد بصحة النفي صحة في الجملة فهي مساوية
له لا اعم منه **قوله** ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز يعني اذا استعمل لفظ
ولم يكن معه قرينة تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين ان يكون حقيقة او مجازا
او امكن العمل بالحقيقة تعينت للحمل كقولك رايت اليوم حمارا او استقبلني اسد
في الطريق فان اللفظ للبهيمة والسبع ولا يحمل على البليد والشجاع ومن الناس
من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون
مجملا ولم يمكن حمله على احدهما اولى من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية
للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة
قوله لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة بخلاف ما ذهب اليه الشافعي فانه بعيد
بدرجتين والحمل على المجاز الاقرب اولى من الابعد والمصنف مثل بمثالين تنبيها
على ان الحقيقة وما يقرب منها اولى **قوله** وبهذا اي الربط انما يوجد فيما يتصور
فيه البر لان البر هو السبب الداعي للانعقاد بمنزلة العلة الغائية له متقدمة
ذهنا ومتاخرة خارجا وما يتصور فيه البر يتصور فيه الحنث المستلزم للكفارة
وفي الغموس لا يتصور ذلك لدخولها تحت اللغو فلا تجب الكفارة **قوله** كما قال
عليه السلام ناكح اليد ملعون تقدم ان هذا لم يوجد في كتب الحديث وانما دونه

الفقهاء **قوله** كما ذهب اليه الشافعي يعني حمل النكاح المذكور في الاية على العقد
قياسا له على النكاح في قوله تعالى ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ فانه اريد به
العقد اجماعا مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع قلنا العمل بالحقيقة اولى من
العمل بالمجاز لما مر واما حمله على العقد فيما تلوه فلما احتف به من القراين الصارفة
اليه من السياق والسباق والاقتران بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم
القراين كما تلوناه **قوله** على ان النكاح المذكور في الاية وهي قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم من النساء﴾ حاصله مناقشة مع المصنف وتقريرها ان المصنف اراد بالنكاح
في المتن هو المذكور في هذه الاية لانها محل النزاع واما ما عداها من الايات
الاخر فالمراد بالنكاح فيها العقد بالاجماع لكن ما ذكره المصنف وبعض المفسرين
وعامتهم على ان المراد به العقد ايضا ومن ثم قال بعض المفسرين لم يذكر في
القران الوطي بلفظ يدل على حقيقة قال في شرح النقايه النكاح في الشرع حقيقة
في العقد الموضوع لملك المتعة ولذا عرفه صاحب الكنز بانه عقد يرد على ملك
المتعة قصدا **قوله** بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرد
عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل
عند الاطلاق والمجاز انما يتعين بارادة القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية
لان الحقيقة لا يقال انها من محتملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي
ويحتمل اللفظ لما يوضع له **قوله** او عن اجتماعهما يعني او احترز به عن اجتماعهما من
حيث تناول اللفظ اياهما ظاهرا من غير ارادة كما سياتي في مسئلة الاستيمان على
الابناء والموالي فان ذلك ليس بممنوع ايضا والفرق بين احتمال اللفظ اياهما وبين
تناوله لهما ان الثاني اخص من الاول فكلما حصل التناول الظاهري حصل الاحتمال
ضرورة كما في المسالة المذكورة ولا عكس كما في ساير الالفاظ ولك ان تقول التمثيل
للتناول بهذه المسالة ليس بظاهر فان الحقيقة مرادة من اللفظ والتناول
الظاهري بالنسبة الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة

وحينئذ لا يستقيم قوله تبعًا من غير ان يراد انّ التبعية وعدم الارادة مخصوصان
بالمجاز اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة بطريق التبع فالانسب عدم ذكر تبعا **قوله**
فان قلت اللفظ للمعني بمنزلة اللباس للشخص الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص
والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال اجتماع صفة الملك والعارية
في ثوب واحد في استعمال واحد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد في
استعمال واحد واعلم ان هذا لا ينافي قولهم ان اللفظ قالب المعني لان معناه ان المعني مظروف
واللفظ ظرف له فيكون كاللباس له **قوله** فان قلت المفهوم من المتن يعني التشبيه
المذكور وانّما حصر المفهوم من التشبيه في ذلك لانه لا يخلو اما ان يراد باستحالة
اجتماع الملك والعارية بالنسبة الي شخصين او بالنسبة الي شخص واحد اما الاول
ممنوع لانّ الثوب في حال استعمال المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير
واما الثاني فمسلم لكن لا يطابق محلّ النزاع لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد
لا يجوز ان يستعمل في المعني الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لا انه لا يجوز ان يستعمل
في معني واحد علي طريق الحقيقة والمجاز حتي يستقيم التشبيه بالنسبة الي شخص
واحد وقد يقال يحتمل ان يراد به الاستحالة بالنسبة الي شخصين بان يكون ملكا
للابس وعارية للغير ولا شك في استحالته فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع
فيه كذا افاده بعض الاساتذة واذا كان المتبادر الي الفهم ما ذكره الشارح قال
بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحال اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آنٍ واحد
بحيث يلبسه كلّ منهما بكماله علي انه ملك لاحدهما وعارية للاخر قلت مسلم الا انّ
ما اختاره الماتن من التشبيه اظهر في الاستحالة فتفطن لذلك **قوله** بلفظ واحد
لكن المذكور في الكتاب يعني به قوله ويستحيل اجتماعهما مرادين **قوله** قلت المراد التشبيه
من حيث الاستعمال لا غير يعني بقطع النظر عن التشبيه الي شخص او شخصين لان
كاف التشبيه لا يقتضي عموم وجه التشبيه علي انّ المناقشة في المثال ليست من داب
المحصلين **قوله** بل بطريق الملك الثابت له والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك

غير مضمون بناء عليه ولم يسقط من الدين شي واطلاق الاعارة عليه مجاز كما
اطلق في الفروع كذلك لانّ تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه
لما كان للمرتهن ان يسترده لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعادة
وذكر في بعض الشروح انه منتفع به بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية
الاسترداد للمرتهن الي يده وكونه احق بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمعًا
بينهما والاول هو الصّواب لانّ ولاية الاسترداد وكونه احق بالمرهون لا يلزم منه تملّك
المرتهن منافع المرهون حتي يقال ان الراهن منتفع به بطريق العارية دون الملك
بل ذلك لشدّة تعلّقه بالمرهون **قوله** وحق المرتهن كان مانعا الي اخره دفع لما يقال
لو كان لبسه بطريق الملك لم يحتج الي اذن المرتهن وتقرير الدّفع ان تعلّق حق المرتهن
كان مانعا اياه من الانتفاع فلمّا اذن له بالاعادة زال المانع لكن لم يرد بهذا
انفساخ عقد الرهن فلذا كان للمرتهن حق الاسترداد **قوله** اعلم انه لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ الي اخره اللفظ في معني مجازي يكون المعني الحقيقي من افراده وهذا
هو المسمي بعموم المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع به كلّ ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة
والمجاز كما يدفع بدعوي الشهرة ما يتراي من الزيادة علي النص بخبر الواحد **قوله**
ولقائل ان يقول اراد المصنف الي اخره هذا الايراد وارد علي ما تمسك به المصنف
اورده بعض المحققين علي الاستدلال بهذه الطريقة وهو وارد لا محالة ويمكن ان
يقال الدليل هو الاستحالة المشار اليها في قوله ويستحيل اجتماعهما والتشبيه للتوضيح
وليس قياسا في اللغة لانّ القياس في اللغة تعدية اللفظ من محلّ الي محلّ لمعني
جامع بينهما من غير سماع مثل تعدية اسم الخمر من موضوعه الي سائر المسكرات باعتبار
مخامرة العقل وما نحن بصدده ليس من هذا الباب قال بعض الشارحين ويمكن ان
يستدلّ علي الامتناع فانّ اللفظ اذا تجرّد عن القرينة فامّا ان يحمل علي حقيقته
او مجازه او عليهما او علي واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول
وانما قلنا انه لا يجوز حمله علي مجازه لانّ من شرط الحمل علي المجاز وحصول القرينة

المانعة عن ارادة الحقيقة واما انه لا يجوز حمله عليهما فلما قلنا لان المجموع من حيث
هو حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون معناه مجازا وقد فات شرط الحمل عليه واما
عدم جواز حمله على واحد منهما فلانه على هذا التقدير يكون مجملا وذا خلاف الاجماع
ويمكن الجواب عنه بتخصيص المدعي انتهى ولا يخفى انه لا يحتاج الى هذا الجواب لان
الكناية ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط الحكم هو المعنى الثاني وقال بعض
المحققين والذي سنح لي ان يقال ان وجدت قرينة المجاز فهي صارفة عن ارادة
الحقيقة وان لم توجد فلا يجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما
وقال بعضهم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحقيقي انما هو من جهة
اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه كلها ضعيفة
انتهى ثم المواضع التي يتراءى فيها انهما اريدا معا فليس الارادة بطريق الحقيقة
والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ والاخر اما بالدلالة او بعموم المجاز او بطريق التبعية
او بطريق حذف لفظ واما قوله تعالى اهبطوا فهو من باب التغليب كالابوين والقمرين
وهو مجاز بالاتفاق فلا نزاع فيه قوله والتحقيق فيه ان الجمع بينهما الى اخره فان
قيل المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجاز فيجوز ذلك في جميع الصور
باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب فالجواب ان الكل
الذي يجوز اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا لازما
للجزء لينتقل الذهن اليه من الجزء كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من
الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض قوله هذه احدى المسائل
الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز اورد المصنف من فروع
هذا الاصل اربع مسائل ثلاثة لتحقق ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد
لتحقق ارادة المجاز وامتناع ارادة الحقيقة لان الحقيقة اما ان يتحقق ارادتها
فيمتنع المجاز او بالعكس فيمتنع الحقيقة والاول اما في المفرد او في التثنية والاضافة
غير انه اورد لهذا القسم مثالين فتنبه لذلك قوله لان للمثنى حكم الجمع في الوصية

اعتبارا للوصية بالميراث لانها اخته فيستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث
والنصف الباقي منه يرد الى ورثة الموصي دون موالي الموالي لان مولى زيد مثلا
حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار
مفهومه مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقهم في الجملة
لان الانسان لما يعتق العبد يصير اهلا لاعتاق غيره لولايته على التمليك اذ لولا
اعتاقه لما امكن منه الاعتاق فيصير هو باعتاقه سببا لامكان الاعتاق من عبده
فاذا يصح اطلاق المعتق عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة اذا
امكن العمل بها لكونها الاصل وقد امكن العمل بها هاهنا فبطل المجاز لتعذر الجمع
بينهما فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة لمن باشر اعتاقهم لكن اذا كان له معتق واحد
يكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك مجاز قلنا فرق بين المعنى الحقيقي ووجوده في
الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله انما اراد معناه الحقيقي لان
بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب اليه وفي الوقت
سعة هذا ولا يخفى ما في حل الشارح من الحزازة قوله ولو لم يكن له معتق واحد لا حاجة
الى قوله واحد بل ربما يوهم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن له معتق اصلا
ولا اولاد معتق لان اسم الموالي يطلق على اولاد المعتق حقيقة ايضا لانهم فروع من
اعتقهم حتى لو كان له اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون موالي الموالي فلذا شرط
ان لا يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفها الى موالي مواليه لتعين المجاز
مرادا حينئذ احترازا عن الالغاء قوله تبطل الوصية لان اسم المولى مشترك بين
الاعلى والاسفل ولا عموم للمشترك فكان الموصى له احدهما وذلك مجهول فلا تصح
اذا مات من غير بيان اذ التمليك من المجهول غير صحيح وعن ابي حنيفة وابو يوسف
وهو قول زفر والشافعي ان الوصية بينهم جميعا وعن محمد يتوقف الوصية حتى يصالحوا
على احد الفريقين لان الجهالة تزول بالصلح كمسالة الاقرار لاحد هذين بخلاف
ما لو حلف لا يكلم موالي فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل ويحنث بكلام ايهما

وجد لان نكرة في موضع النفي فتعم وهذا انما يستقيم علي قول من يقول بان المشترك
يعم في النفي واليه مال صاحب المبسوط وتبعه صاحب الهداية لكن علي قول الجمهور
لا يعم وان وقع في النفي فليس تعميم المشترك هاهنا عندهم لوقوعه في النفي بل لان المعني
الذي دعاه الي اليمين وهو بغضه غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعني كالشي فانه
يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معني واحد كذا ذكره في اصول شمس الائمة
ويرد علي هذا بانه حينئذ لا يبقي مشتركا بل يصير عاما اذ الشي عام وليس مشترك
فقد قال بعموم المشترك في النفي او قال بانه ليس بمشترك فالاولي ان يقال اليمين
تناولت احدهما فيحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين بخلاف الوصية
فانها باطلة لان التمليك من المجهول غير صحيح **قوله** والصرف الي الاعلي واجب وهو
مروي عن ابي يوسف **قوله** هذه هي المسالة الثانية وهي لتحقق الحقيقة في المفرد
وامتناع المجاز فيه **قوله** واطلاقه علي غيره من الاشربة المسكرة مجاز بعلاقة
المشابهة في مخامرة العقل **قوله** واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله عليه
الصلاة والسلام من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه الاربعة الا الترمذي واخرجه
ابن حبان والحاكم من حديث ابي هريرة وقال الشافعي يجب الحد بشرب القليل من
سائر الاشربة المسكرة كما في الخمر واستدل به بقوله عليه الصلاة والسلام من
شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة خمر لمخامرة العقل فتدخل تحت عموم النص وقد
الحقت بها سائر الاشربة في ايجاب الحد عند السكر فكذا القليل والجواب ما مر
من امتناع الجمع بينهما فكل من علي اصله ووجوب الحد في الكثير يثبت بالاجماع وبقوله
عليه الصلاة والسلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ولو سلم ان المراد
بالخمر ما يخامر العقل ويثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فهو خارج عن البحث لان
البحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز **قوله** ولا يراد بنو بنيه بالوصية
ابنائه هذا مثال ايضا لتحقق الحقيقة في النسبة والاضافة وامتناع المجاز وهو
ما اذا اوصي لابناء زيد بثلث ماله ولزيد ابناء وابناء ابناء تصرف لابنائه دون

لابنائه دون البنات

ابناء ابنائه عند ابي حنيفة يستوي فيه الاثنان فصاعدا واذا انفرد واحد كان له السدس
عملا بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة فيمن يولد له منه بلا واسطة وقد اريد اتفاقا
فلا يجوز المجاز وهو بنو بنيه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما ينصرف
الوصية لابنائه وابناء ابنائه بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا
علي الفريقين جميعا فلو كان لزيد ذكور واناث ينصرف الثلث الي الذكور دون الاناث
لان الحقيقة وهي الذكور متحققة مرادة بالاجماع فلا يجوز ارادة المجاز وهو الذكور
والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما وهو قول ابي حنيفة اولا الثلث
بين ذكورهم واناثهم جميعا عملا بالعرف لا قولا بجواز الجمع فان لم يكن لزيد الا اناث خاصة
فلا شي لهن اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي فلو كانت الوصية
بلفظ الاولاد انصرف لمن كان من صلبه ذكورا كانوا او اناثا خلصا كانوا او مختلطين فلو
كان له اولاد واولاد اولاد انصرفت الوصية للصلبيين منهم خاصة عند ابي حنيفة
وعندهما للفريقين جميعا وقيل ينصرف الي الصلبيين اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ
الاولاد علي اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء **قوله** اي الاجماع في الاخير مراد باجماع الائمة
الاربعة فيه نظر فان منهم من حملها علي المس باليد وجوز التيمم للجنب بدليل اخر فالاولي
ان يقال اجماع الناظرين في اثبات الحكم معا من الاية من وجه واحد كالشافعي ومن
وافقه لا القايل باثبات احدهما بها والاخر بدليل اخر ولا المثبت الاخير لاحد الحكمين
باحد القراتين والاخري بالاخري لان كل قراة بمنزلة نص علي حدة كما هو المتعارف في
اداب البحث من ان موافقة الخصم كافية في اثبات المطلوب ولا يضر معها مخالفة
الغير اما من لم يحملها علي غير محل واحد فهو بمعزل عن هذا البحث فلا يكون لضم وفاقه
وخلافه فايدة في الالزام فلا يضر مخالفته في اطلاق الاجماع بالمعني المذكور هذا
ومما يبعد اثبات نقض الوضوء من الاية بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرجه
البخاري ومسلم عن عايشة رضي الله عنها قالت كنت انام بين يدي رسول الله صلي
الله عليه وسلم ورجلاي في قبلته فاذا سجد غمزني فقبضت رجلاي فاذا قام بسطتهما

وما اخرجه الدار قطني عنها قالت لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلني
اذا خرج الى الصلاة ولا يتوضأ الى غيره من الاحاديث الدالة على عدم النقض بالمس
باليد وعدم ورود ما ينافيها **قوله** لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ معنى
عندنا فلم يثبت حل التيمم للجنب الا بالاية وذلك بحمل المس فيها على المجاز وهو الجماع
دون الحقيقة وهو المس باليد **قوله** نقل الغزالي عن الشافعي الى اخره حاصله هذا
النقل ليعلمنا ان الشافعي حمل المس على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على
اصله **قوله** فان قلت ورد على قوله الشبهة ما يشبه الثابت شبهة ظاهرا **قوله** كما
اذا دعى الكافر الى النزول باشارة اعترض بان القياس على الاشارة ضعيف لظهور
الفرق لانه يفهم من الاشارة السالمة مع عدم العلم بانتفائها فتحصل الشبهة بخلاف
ما ذكرتم فان فهمها مشكوك وانتفاؤها معلوم فكيف تحصل الشبهة واجيب بان
هذا الفرق غير قادح في تحقق الشبهة لانا انما الحقناها بالاشارة من حيث ان
المعتبر فيهما الصورة في ثبوت الامان لا بارادة المشير والمتكلم وهما في المعنى سوا واما
اشتراط عدم العلم في احدهما دون الاخر فبناء على امر اخر وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف
توقفها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه فيتوقف
تحققها على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل **قوله** لو كان تناول الاسم ظاهرا بتمييز
وشبهة خبر كان **قوله** ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين فيه نظر
والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين **قوله** قلت تقرير الجواب ان اثبات الامان بظاهر
الاسم اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء
فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء
فان جهة كونهم اصولا خلقة مانعة للامان وجهة كونهم اتباعا في الاسم مثبتة
له فسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه **قوله** وهذا حكم على
الاصول بالتبعية فينبغي ان يثبت الامان لهم هاهنا ايضا بشبهة الاسم تبعا بل اولى
لان فيه حقن الدم **قوله** قلت هذا الدخول ليس بالتبعية قال بعض مشايخنا انما دخل

ابو المكاتب في كتابة ابنه بقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر
رواه اصحاب السنن الاربعة عن سمرة واخرجه الطحاوي عن عمر موقوفا واخرجه ابو داود
والنسائي عن عمر منقطعا اثباتا للحكم بقدر الامكان لتحقق العلة ووجود المانع من التخيير
لا بقياس الاب على الابن في اثبات الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم ثابتا للاصل
بطريق التبعية للفرع ثم قال وهو وان لم يكن هناك يتناوله بظاهره ولا اسم يثبت له
الحكم بصورته الا ان وجود صورة تبعية الاصل للفرع في حكم ثبت له بعقد حسن
السؤال به والجواب عنه **قوله** ويلزم ان يكون الاب مملوكا فان قلت لا نسلم انه لا يملكه
لان المكاتب قن ما بقي عليه درهم والمملوك لا يملك وان ملك قلت معناه قن رقبة
لا يدا حتى لا يملك السيد ما في يده وابوه في يده فيملكه يدا **قوله** ولكن لقائل ان يقول
مناقشة في جواب المصنف تقريرها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجداد
والجدات كما ذكرت لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير ثبوت الحرمة
بطريق التبعية ولما كان للمجيب ان يقول لا نسلم ان الحرمة تثبت بطريق التبعية
بل بطريق الاصالة قال وكل جواب لهم اي للحقيقة فيهما اي في ثبوت حرمة الاجداد
والجدات فهو جواب بنا فيه اي في ثبوت الامان فان قالوا دخولهم في الامان بطريق
الاصالة وان قالوا دخولهم فيها بطريق التبعية قلنا دخولهم فيه بطريق التبعية ايضا
من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان الام هي الاصل لغة والفرع هي البنت ولذلك
يقال لمكة ام القرى فيتناولهما النص بعبارته حقيقة لا باعتبار انه للفظ حقيقة
لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات ومجاز في الجدة والحافدة انتهى
ايضا م
ولك ان تقول اثبات الامان ممكن بهذا الطريق فلا فرق فالاولى ان يقال ان حرمتهما
تثبت بالاجماع لا بهذا النص ولا اجماع في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل
الاب على خلاف الاصل بطريق المجاز فلا يصار اليه الا عند وجود القرينة كما في الاية
وقد انتفت القرينة هاهنا **قوله** وهو انه وضع القدم حقيقة في الحافي قال بعض
المراد
الشراح والمحشي كانه تصريح بما علم التزاما لان الدخول حافيا يستلزم المشي وليس

بالمشي اعم من ان يكون متنعلا اولا لانه قال مجاز في المتنعل والراكب **قوله** يحنث الحالف كيف ما دخل اي سوا دخل حافيا او متنعلا او ماشيا او راكبا وسوا كانت الدار مملوكة او مستاجرة او عارية **قوله** فان قلت الدخول غير معتبر الى اخره هذا السوال لا يرد على ما قاله الشارح لانه لم يقل حقيقة في الدخول حافيا وانما يرد حق الورود على من صرح بذلك كما اورده بعض المحققين على بعض الشارحين حيث قال ذلك اللهم الا ان يقال كلام الشارح يجر في التقدير الى ذلك ولو صرح به لكان ادخل وكان ينبغي ان يذكر لهذا السوال توطئة وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول بان يقول لان معناه الحقيقي مهجور عرفا حتى لو اضطجع ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع قدمه في الدار ثم يذكر السوال مع جوابه فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا فالجواب انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اعني وضع القدم سوا كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث **قوله** او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه يفهم منه انه لو دخلها متنعلا يحنث فيكون وضع القدم حقيقة في الماشي مطلقا حافيا او متنعلا فينافي ظاهره ما تقدم من قوله مجاز في المتنعل وبما ذكرناه في الجواب عما في المبسوط والمحيط يتبين ان لا منافاة لان المراد بما تقدم الحقيقة اللغوية وهنا العرفية **قوله** باعتبار عموم المجاز اي صار الملفوظ مجازا عن شي عام وهو الدخول والسكنى وهذا معنى عموم المجاز وهو استعمال اللفظ في معنى مجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افراده كما هنا **قوله** وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة عرض الحالف ذكر في الخانية والظهيرية دخل دارا مملوكة لفلان وهو لا يسكنها حنث لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك وذكر شمس الائمة انها لو كانت مسكونة لغيره لا يحنث بدخولها لانقطاع النسبة بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمل ما في الخانية والظهيرية على غير المسكونة وما ذكره شمس الائمة على المسكونة بالغير

نظرا الى التعليلين **قوله** قلنا دار فلان الى آخره حاصله انه لما لم يستقيم جواب ظاهر على هذه الرواية اجاب بانه يوخذ المجاز اعم من ذلك وهو ان يكون قوله دار فلان عبارة عما تضاف اليه بالسكنى من الدار مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالملك والسكنى سوا كانت مسكنه او لا **قوله** فان قلت الى اخره السوال قوي وارد اورده بعض الشارحين بصيغة ولقايل ان يقول ولم يجب عنه ولو قال السكنى اعم من ان تكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مالكا للدار متمكنا من سكناه فيها لكان اولى ولم يرد السوال فتامله وجواب الشارح ليس بظاهر اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم **قوله** هنا اشارة الى سوال الى اخره عبارة الشارح في هذا المقام ناقصة تحتاج الى تتمة بل هذا الحل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله اشارة الى السوال وهو انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا اعتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فاشار الى اخره وفي التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو من طلوع الشمس الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو ضد النهار واليوم من طلوع الفجر الى الغروب وعليه الفقهاء وقيل من طلوع الشمس وقيل النهار ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولا من اليوم **قوله** لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا دار اللفظ بين ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا فيكون من باب الحقيقة اولى لمفاسد الاشتراك ومصالح المجاز لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يودي الى ابهام المراد لان اللفظ اذا خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يودي الى الاخلال في الكلام لعدم افهام المراد لانه لا يتعين احد معنييه عند التجرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة واحدة وفي الاشتراك الى قرينتين وكلما قلت القراين كان الى الاصل اقرب لان الاصل عدم القرائن **قوله** وعلى كلا التقديرين معنى تقدير ان يكون مشتركا وان يكون من باب الحقيقة والمجاز **قوله** فلا بد من ضابط

يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان اليوم اذا علق بفعل وهو ما يصح تقديره
بمدّة كاللبس والركوب والمساكنة والامر باليد والصوم فانه يقال لبست يومًا وركبت
يومًا وساكنته شهرا وامرك بيدك اليوم يراد به بياض النهار وان تعلّق بفعل
لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم والطلاق والتحرير اذ لا يصح تقدير هذه الافعال
بمدة اذ لا يقال دخلت او خرجت او قدمت يومًا يراد به مطلق الوقت اعتبارًا
للتناسب وذلك لان اليوم لما كان حقيقة في النهار امتنع العدول عنه الا عند
تعذره وذلك فيما اذا تعلّق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بتقدير
في دون ذكرها يقتضي ان يكون الظرف معيارا له غير زايد عليه مثل صمت الشهر
فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف
ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها
واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح
حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا
وهو الآن وسواء كان من ليل او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي
عن الزحف حرام مطلقا ليلًا كان او نهارا وعلاقته البعضية لان مطلق الآن
جزء من الآن وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم فقد عبّر باليوم عنه
اذا عرفت هذا فاليوم في مسئلتنا تعلّق بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن
مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيعتق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين
الحقيقة والمجاز **قوله** وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة ويمكن
ان يقال ذكر القرينة لمقابلة المجاز ففرق بين قرينة المجاز وبين قرينة الحقيقة
فان تلك صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز وهذه ليست كذلك بل ذكرت للمقابلة
توضيحًا على ان الحقيقة قد تحتاج الى المشترك فيه ليتبين المراد كما في المشترك والمهجورة
على انا لا نسلم ان ما ذكر يستحق قرينة لما سياتي ان هذا انما هو عند الخلو عن الموانع
فتامله **قوله** فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الى اخره حاصله انه قد وقع في الجامع

الصغير والهداية بل في كلام كثير من المشايخ رحمهم الله ما يدل على ان المعتبر هو المضاف
اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج اما لتكلم مما لا يمتد
والجمهور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا فما التوفيق والجواب انه
قد استوى الحال فيما ذكرنا بين المظروف والمضاف اليه من عدم الامتداد واتحاد الجواب
فيجب حمله على التسامح نظرا الى حصول المقصود لاتفاقهم على ان المعتبر هو المظروف
لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر
اذا قدم ليلًا فان قلت اين التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة يقال كلمته يومًا
فلا يكون غير ممتد كالتزوج قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض لا يبقى
زمانين بل يقتضي كما يوجد الا انا نجعله باقيًا ممتدا بتجدد امثاله كما في اللبس والركوب
والضرب والجلوس والكلام الثاني ليس بمثل للاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا
يعتبر ممتدا هذا ولقايل ان يقول لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق ما لم
يمض يوم لم يطلقها فيه ولو كان المنظور اليه المظروف لطلقت حين سكت **قوله** حتى
لو قدم ليلًا لا يكون الامر بيدها وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدًا لانه
بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك
بيدك اليوم وبعد غد لان اليوم المنفرد لا يستتبع الليل **قوله** كان اليوم ظرف للمعلق
به فهو ظرف للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل
مظروفًا لا محالة للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع الفعل فيه **قوله**
لتقدير قلنا ظرفيته للعامل الى اخره المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل في الظرف اذا
حررتك يوم قدوم فلان او فوضت اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من
اعتبار المؤثر الذي هو المضاف اليه **قوله** فكان اعتبار العامل اولى عند اختلافهما في
الامتداد وعدمه قال الفاضل السمرقندي فيه نظر بل اعتبار المضاف اليه اولى
لان المضاف اليه مخصص ومعرّف له دون العامل واعتبار المخصص اولى في التخصيص
من اعتبار غير المخصص قال في شرح الكنز اختلفت عباراتهم فيما اذا اعتبر الامتداد

وعدمه فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم من يعتبره في الجواب لانه هو العامل
فيه فكان بحسبه والاولى ان يعتبر الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى **قوله** واعلم
ان الحكم المذكور المراد بالحكم الضابط وهو ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض
النهار واذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لكن هذا عند الخلو عن القراين
اما اذا كان ثم قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو
اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسن الظن بالله تعالى يوم يأتيك الموت وغير ممتد مع كون
اليوم لبياض النهار كانت طالق يوم يصوم الناس انت حر يوم تنكسف الشمس فان
امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي
الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة الا يرى انه لو نوى
في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان
النهار صدق قضاء وديانة لوجود القرينة **قوله** يحتمل ان يكون غير منون للعلمية
والعدل الى اخره وقع في عبارة فخر الاسلام رجب بغير تنوين وهو واضح لانه اذا لم
يصرف ينصرف الى الذي يتعقب اليمين فيظهر اثر وجوب القضاء او الكفارة بفوته
بلا صوم فاما اذا ذكر منونا فالواجب فيه صوم رجب من عمره غير معين ولا يظهر
اثر وجوب القضاء او الكفارة الا في الوصية لان الفوات فيه لا يتحقق الا بالموت
ثم المعتبر في عدم انصرافه العدل والعلمية هكذا وجد مكتوبا على حاشية شرح
الجامع الكبير لفخر الاسلام بخط الشيخ العلامة استاد الايمة حافظ الدين قدس الله
روحه وقيل يجوز ان يكون عدم انصرافه للعلمية والتانيث باعتبار المدة كما
يمنع في اعلام الاماكن باعتبار الارض والبقعة ورد بانه على هذا الوجه لا تفاوت
بين المعرف والمنكر في الحكم اذ لا دلالة فيه على ارادة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول
يظهر التفاوت في الحكم اذ العدل دليل ارادة رجب هذه السنة واعتبر محمد
والمشايخ رحمهم الله التفاوت في الحكم بينهما فعرفنا ان المعتبر في عدم انصرافه العدل
مع العلمية دون التانيث **قوله** وهو اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر

واليمين الى اخره المسالة على ستة اوجه لان القايل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي
النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي
النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس
يمين عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما
معنيان مختلفان موجب الاول الوفا بالملتزم والقضا عند الفوت وموجب الثاني
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ والاخر لازم
معناه او جزؤه ودلالة اللفظ على لازم معناه او جزؤه ودلالة اللفظ على لازم
معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمين والالتزام ولا يصير
بذلك مجازا فمنهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز
وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حينئذ حقيقة لا يجوز فيها
واليمين لازم للصيغة فلا جمع وبهذا التحقيق يسهل عليك مسافة الطريق هذا
ولقائل ان يقول بقي ثلاثة اجزاء احدها ان ينوي نفيهما معا ثانيها عدم نية النذر
مع نفي اليمين ثالثها عدم نية اليمين مع نفي النذر فلا وجه لحصر الاقسام في الستة
وما حكم هذه الاقسام المذكورة **قوله** لكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يمين
نظر الى اخره ويمكن الجواب عن هذا النظر بان الاستدلال على ان تحريم المباح يمين
انما هو بنص الاية المذكورة حيث سمي فيها تحريم المباح يمينا وهذا كاف في المدعى
واما حكاية النبي صلى الله عليه وسلم فانما هي سبب لنزول الاية والعبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب **قوله** ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه
الى اخره العبارة الصحيحة لا نسلم ان تحريم المباح موجبا لانه ان كان موجبه يلزم
الى اخره وهذا اعتراض وجواب ذكرها بعض الشارحين وعبارته لو كان هذا موجبه
يكون يمينا وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب
عنه لا نسلم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان

لو كان كل تحريم المباح يمينًا وهو ممنوع والمعنى فيه الى آخره ما ذكره الشارح رحمه الله
خلط السؤال والجواب وجعلهما اشكالًا كما ترى وهذا ليس بمناسب **قوله** المعنى فيه
الى آخره كانه جعله جوابًا عن السؤال **قوله** فاذا نوى يمينًا في مسألة الكتاب **قوله**
يعني التحريم الثابت به اي بالتواتر **قوله** لوجود شرطه وهو القصد اذ بالنية
قصد **قوله** او يقال جواب آخر عن الاشكال **قوله** فلا يعتبر ما لم ينو بخلاف
مسألة الشرا فان الملك علة للعتق نوى او لم ينو **قوله** وهو كشراء القريب تملك
بصيغته تحرير لموجبه حاصله انه يجوز كون الصيغة سبب الحكم ويكون موجبها
مستلزمًا لحكم آخر من غير ارادة ذلك الحكم من الصيغة كالهبة بشرط العوض هبة
بصيغته بيع بموجبه وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع جديد في
حق ثالث بموجبها **قوله** اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلًا له وهو علة لكون
التحريم بالموجب لا بالصيغة **قوله** فكان الشرا اعتاقا بواسطة حكمه اي وهو
الملك **قوله** لو كان اليمين موجبه لما توقف على النية اذ موجب الشيء لا يتوقف على
النية وانما يتوقف عليها محتمله **قوله** ولقائل ان يكون الى آخره اجيب عنه بان
الجمع مندفع لانه اذا نوى اليمين فقد اراد ان يثبت المهجور من موجب هذا الكلام
لان تحريم المباح وان تحقق في ضمن هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين عادة
فاذا اراد ثبوته يثبت ضمنًا لموجب الكلام لا بالصيغة قصدًا كالنهي عن الشيء
يثبت في ضمن الامر به لا بالصيغة قصدًا واذا كان كذلك لم يجتمع الحقيقة والمجاز
في الصيغة انتهى قيل فيه نظر لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجبه
واعتراف كونه موجبًا ينافي ثبوته في ضمن الموجب لانه يلزم ان لا يكون موجبًا
بل يكون موجب الموجب **قوله** والاولى ان يقال التنظير من حيث كون الصيغة
سبب الحكم والموجب مستلزمًا لحكم آخر بقطع النظر عن الارادة والارادة بعدم عموم
وجه الشبه وتوقف اليمين على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه
حتى يكون مجازًا كما تقدم اذ اليمين صارت كالحقيقة المهجورة فلا جمع على ان اليمين

لازم للموجود ودلالة اللفظ على لازمه حقيقة **قوله** والثاني الى آخره وحاصله
فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين لا يكون
الا نذرا لعدم لفظ تصح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا ويمينا لعدم التعويل
فيه على وجود ما يفيده من الالفاظ **قوله** ولقائل ان يقول الى آخره بان النذر انما فهم
من قوله لله علي واللام فيه لبيان من يثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل
بمعنى باء القسم لكان مجازا فيلزم استعماله في الحقيقة والمجاز معًا وهو عين الجمع
بينهما ويمكن الجواب بان النذر وان انفهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث
هو مجموع لجواز ان يكون المفيد له جزءا منه وهو كذلك وصيغة القدر مستغنية
عن بيان من يثبت له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى **قوله** والثالث اي الجواب
الثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم الى آخره وحاصل المنع ان صيغة
النذر حقيقة لا يجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع قال في التلويح وفيه نظر
لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معًا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة
الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه
المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لانه ان اراد [ان] الجمع المتنازع فيه قد
تحقق في هذه الصورة ويدفعه عدم كون اللفظ مجازا ان النظر غير وارد لانه
صرح نفسه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه مراد بل من حيث انه جزء او لازم
للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا وان اراد المصنف تعرض لنفي كون اللفظ مجازا وهو
ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور المقصود ويحمل قول المصنف لا يكون مجازا على
معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي **قوله** ولقائل ان يقول هذا الجواب يعني جواب
التسليم المذكور بقوله ولئن سلمنا الا الجواب كله **قوله** لانه ثابت بنفس الصيغة اي من
غير تاثير الارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي **قوله** اذا لم يعتبر ارادة المعنى
الحقيقي اي لانه يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته قال صدر الشريعة في توضيحه

وحقيقة الجواب اي عن اصل الاشكال انا لا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن
في الانشاآت يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقة بمجرد الصيغة
سوا اراد او لم يرد والمجازي ان اراد قال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف عليه لان
الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين فحينئذ يكون التحريم الثابت
به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتامل واما صاحب الهداية
فسلك في الجواب مسلكا اخر وهو انه لا تنافي بين الجهتين اي جهة النذر
وجهة اليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضي الوجوب لعينه وهو
وفاء المنذور واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك فجمعنا بينهما عملا
بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض فصار
كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضا انتهى فكلامه يشير الى
انه يجوز الجمع بينهما بسببين مختلفين وقد صرح بهذا في اخر باب الحلف بالعتق
فيما اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتي وعنده مملوك ثم اشترى اخر عتقا
بموته عندهما خلافا لابي يوسف الى ان قال لا يقال انكم جمعتم بين الحال والمستقبل
لانا نقول لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز له ذلك بسبب
واحد **قوله** والاقرب ان يقال الى اخره هذا كلام حسن اخذه من بعض الشراح وما
قدمناه من التحقيق فيه كفاية مع التوفيق **قوله** وطريق الاستعارة اعلم ان
الاستعارة ترادف المجاز في اصطلاح الفقها واخص منه في اصطلاح اهل
البيان اذ هي عندهم نقل الاسم عن اصله الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة
وليست المشابهة علاقة لكل مجاز واعلم انه لا بد في استعمال المجاز من اتصال
بين المعنيين الحقيقي والمجازي اي ان لم يكن بينهما اتصال او كان ولكن لم يعتبره
المستعمل وكان ذلك ابتدا وضع اخر من المستعمل وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا
والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل ويعبر عنه تارة بالعلاقة وتارة

بالمناسبة وهل العلاقة شرط من المجاز او شرط له مذهبان وهل يكفي وجودها
او لا بد من اعتبار العرب لها مذهبان ايضا والخلاف انما هو في الانواع لا في جزئيات
النوع الواحد فالقائل بالاشتراط يقول لا بد ان تضع العرب نوع التجوز كالكل الى الجزء
والسبب الى المسبب والمحل الى الحال ولا يشترط النقل عنهم في افرادها وقد بيناها هنا
قريبا عند قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقرا في خمسة
وعشرين نوعا واعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين يصحح المجاز من
الجانبين كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد كالسبب والمسبب ولا بد
للمجاز ايضا من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي سوا جعلت شرط الصحته كما
هو راي الاصوليين او شرطا من مفهومه كما هو راي البيانيين وهي اما عقلية او حقيقية
او عادية او شرعية والعادة تشمل العرف العام والخاص **قوله** اراد به المعنى
الخاص الى اخره وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن الكلام
وطراوته واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات
البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع العاري عن ذلك كما ان جواز القياس بكل
وصف يفضي الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقايق المعاني على غيره كما ان
القياس لا بد فيه من وصف جامع خاص كذلك المجاز لا بد فيه من معنى مشهود
في المستعار منه ولك ان تقول لما لم ينحصر المجاز في الاتصال المعنوي بل جاز
بالاتصال الصوري ايضا كما في تشبيه المطر سما فان السما اسم لكل ما علاك والسحاب
عال والمطر ينزل من السحاب فبينهما اتصال صورة وكذا غيره من الاقسام ولم
يشترط فيه جهة خاصة فلم لا يجوز ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكره
من القياس على القياس ناهض في المعنوي لا يتعداه الى الصوري ويمكن ان يجاب
بانا لا نسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري ايضا فان استعارة السما عن
جايزة مع انهما يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها ولو لم يقتض
الجهة لجازت **قوله** وفي الشرعيات الاتصال الى اخره لما ذكر المصنف رحمه الله

ان الاتصال بين الشيئين المجوز لاطلاق اسم احدهما على الاخر مع تعدده وكونه
يرجع الى الاتصال صورة او معنى اشار الى ان هذا الاتصال كما يكون في المحسوسات
يكون في المشروعات وذلك لان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المسوغة بالنوع
لا في كل فرد من افراده على الصحيح فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب
اللغة او الشرع اذ لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى
لان معنى السبب الافضا وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى
العلة ايجاب الحكم واثباته وذا لا يوجد في المعلول ولكن بين ذات العلة وذات
المعلول مجاورة صورية لوجود المعلول مع العلة او عقيبها وكذا حال السبب
مع المسبب فكان هذا الاتصال مع اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات لا يقال
الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيها المجاورة لانا نقول لها
حكم الاعيان شرعا بدليل ارتباط كلام المتعاقدين بالاخر في المجلس وجواز ورود
النسخ عليها وغيرها من الاحكام **قوله** والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع
اي الاتصال المعبر به عن علاقة المشابهة في المعنى الذي لاجله شرع التصرف
المشروع الذي يقال له كيف شرع وحاصله ان ينظر في التصرف المشروع لاي
معنى مشرع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر جاز ان
يستعار احدهما للاخر كالهبة والصدقة فان كلا منهما تمليك بغير عوض فجوز
استعارة احدهما للاخر حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا
يمنع الشيوع فيما اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له الرجوع
ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين وكذلك الكفالة بشرط براءة
الاصيل حوالة لصدق حد الحوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة
في المعنى اذ كل منهما عقد توثق فيجوز استعارة احدهما للاخر **قوله** وانه يوجب
الاستعارة من الطرفين فيجوز استعارة الشرا للملك وبالعكس وهذا لان تصحيح
الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار عدم الانفكاك بين العلة

والحكم متحقق من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة مفتقرة الى حكمها من
حيث الغرض والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الى علته من حيث
الثبوت لانه لا يثبت بدون علته وشان هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة
التجوز فيهما فيجوز ذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس ولقائل ان يقول يجب في
الاستعارة ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى كالاسد في الشجاعة
وحينئذ ينبغي ان لا تجري الاستعارة الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين
اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين
ويمكن ان يقال قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة
الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وحمله
هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما قرر في علم البيان **قوله** فان قلت هذا تقسيم الشي الى نفسه والى غيره الى
اخره اقول هذا السؤال لا يرد على المصنف حتى يحتاج الى الجواب عنه وانما يرد
على بعضهم حيث قال الاتصال في الالفاظ الشرعية نوعان احدهما الاتصال في
المعنى المشروع والثاني اتصال السبب بالمسبب وهو نوعان احدهما اتصال
العلة بالحكم والثاني اتصال المسبب بالسبب فاعترض عليه بما ذكر اما عبارة
المصنف فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية والتعليل وقسمها الى نوعين
فاتصال الحكم بالعلة راجع الى التعليل واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية
فليس في ذلك تقسيم الشي الى نفسه بل هذا في الحقيقة ليس من التقسيم في شي
وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق اللف والنشر المشوش ويمكن ان يوجه كلام
المصنف بوجه يتاتى عليه التقسيم بجعل التعليل عطف تفسيري للسببية وحينئذ
يرد السؤال وكان الشارح رحمه الله لاحظ هذا فتامل **قوله** وبيانه اي بيان كون
الاولى استعارة العلة للحكم والثاني استعارة الحكم للعلة **قوله** قيد نا به اي
بالشرا الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه جملة لان شرط الحنث

وهو الشرا في الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فتنحل اليمين بدون
الجزء المعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ينفذ عتقه فان كان في يده بغصب
واشتراه شرا فاسدًا يعتق العبد لان يده يد ضمان فتنوب عن قبض الشرا فيصير
متملكا بمجرد الشرا فيعتق لوجود الشرط في محل بخلاف ما اذا كان في يده وديعة
او امانة او عادية لان الامانة لا تنوب عن قبض الشرا والاصل في ذلك انه متى تجانس
القبضان ناب احدهما عن الاخر لان التجانس دليل التشابه والمتشابهان ينوب
احدهما عن الاخر ومتى لم يتجانسا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس لان في الاعلى
ما في الادنى وزيادة فان كان الشي وديعة في يد شخص او عادية فوهبه منه لا يحتاج
الى تجديد قبض لان كلا القبضين ليس قبض ضمان فكانا متجانسين ولو باعه منه
في هذه الصورة يحتاج الى قبض اخر لان قبض الامانة ضعيف فلا ينوب عن قبض الضمان
ومعنى تجديد القبض ان ينتهي الى موضع فيه العين ويمضي عليه وقت يتمكن فيه
من قبضها ولو كان في يده مغصوبًا او ببيع فاسد فوهبه له لم يحتج الى تجديده لانه
في يده بقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذي ليس بمضمون ولو باعه منه في
هذه الصورة لا يحتاج الى قبض اخر لان كلا القبضين قبض ضمان فكانا متجانسين
قوله وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه استحسانا والقياس ان
يعتق النصف الثاني كما في الشرا لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع
وقد وجد وجه الاستحسان وهو الفرق بين الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق
على المجتمع فان الرجل يقول ما ملكت الف دينار في عمري اذا لم يجتمع في ملكه ذلك وان
ملك في عمره الوفا على وجه التفريق والمطلق يتقيد بالعرف خصوصا في الايمان
ولا عرف في الشرا فبقي على القياس والحاصل ان كونه مملوكا له يتوقف على اجتماع الكل
في ملكه وكونه مشترا له لا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على شرائه الكل ولو
بصفة التفريق ولك ان تقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل هو المجتمع
الاجزا ولا فرق بين الملك والشرا لان اللفظ تكون ظاهرًا في الكوامل الا شرا كالملك

والجواب ان المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية لا في الصفات لعدم تعرضه
للصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ دالا عليه اصلا الا
انه يتقيد بالاجتماع في الملك للعرف كما ذكرنا قوله حكي ان ابا بكر الاسكاف الى اخره
كان خادمه يقال له اسحق فاذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسالة يدعوه ويقول
له ذلك وتسمى هذه المسالة اسحاقية لهذا المعنى قوله وفي الصورة الثانية يصدق
قضاء وديانة الى اخره اقول كان ينبغي للمصنف ان يقول وقضاء في الثاني لان ظاهر
العبارة نفي التصديق فيهما قضاء وليس كذلك قوله ولكن القاضي لا يلتفت الى
نيته فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة الاولى لتهمة الرجوع عن الاقرار بالعتق
بل يحكم بموجب كلامه وذلك لان الفتوى انما هي بحسب الاعتقاد والنية والقضاء
بحسب الظاهر وقولهم الشرع بحسب الظاهر اعني في الاحكام لا في الفتوى قوله هذا اذا لم
يشر الى عبد بعينه يعني الحكم في الصورتين فيما اذا كان الحلف على عبد منكر بان قال
ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا اعقد يمينه على عبد معين فيهما يعتق النصف
فيهما واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل عند ابي حنيفة
واما عندهما فينبغي ان يعتق الكل ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف
المعروف في تجزي الاعتاق وعدمه قوله كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها
صفة العمران فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث وفي غير المعينة يعتبر فيها الصفة
فلا يحنث بدخولها بعد ما خربت وصارت صحرا قوله فان قلت الى اخره هذا اشكال
اورده بعض الشراح بصيغة ولقايل ان يقول ولم يجب عنه واما جواب الشراح
فحاصله انا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقي علة للمعنى
المجازي بعينه بل بحسبه فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك
فملك بهبة او ارث او وصية يعتق وعلى ما ذكره المصنف رحمه الله لا يعتق قوله
الاتري انهم استفادوا الاثم في الخمر في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم
غير مختص بالخمر بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهي عنه وقد يقال الاثم الذي

يعقب شرب الخمر معلول له لحصوله معه فيكون مختصًا به لا محالة فلو يتم التنظير

قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري كان الانسب ان يقول اي

النوع الثاني من اتصال السببية والتعليل **قوله** اتصال السبب بالمسبب وفي

بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب والاول اصح لان المقصود بيان استعارة

السبب للمسبب دون العكس **قوله** المراد هنا السبب الذي ليس بعلة الي آخره

السبب المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه

وبين الحكم المراد هنا من السبب هنا ان لا يكون علة موضوعة للحكم لا ان لا يكون

العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب

والعلة الي ما يفضي الي الشيء ان كان افضاوه دايما يسمي علة والا يسمي سببًا

محضا ثم السبب قد يطلق علي العلة كما يطلق علي غيرها يقال البيع سبب الملك

والنكاح سبب الحل **قوله** كملك الرقبة الي آخره الانسب ان يقول كالبيع بالنسبة

الي ملك المتعة فانه يضاف اليه ملك الرقبة الذي هو علة لملك المتعة دون

ملك المتعة الذي هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان يوجد ملك الرقبة ولا يوجد

ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع **قوله** كاتصال زوال ملك المتعة

الي آخره هذا نظير اتصال السبب المحض بالمسبب وبيانه ان زوال ملك الرقبة

قد يفضي الي زوال ملك المتعة كما في تحرير الامة المسلمة او بيعها او هبتها لكن

زوال ملك المتعة وهو ملك البضع لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامة

المجوسية والعبيد وبيع البهائم فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال

ملك المتعة لا علة موضوعة له **قوله** ولو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة

بالفاظ العتق لكان اولي وجه الاولوية ان المراد بيان اتصال السبب بالمسبب

والسبب هنا قوله انت حر ونحوه لا زوال ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذي

هو زوال ملك المتعة قال في المغني كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ العتق

انتهي وانما قال لامكان تصحيح العبارة بتقدير مضاف محذوف كما ذكر وهو الفاظ

زوال ملك الرقبة **قوله** وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة يعني

يقدر هذا المضاف في جانب الثبوت كما يقدر في جانب الزوال وهذا لان ملك الرقبة

سبب لملك المتعة في محل قابل له فان من ملك رقبة امة ملك بضعها اذا لم يكن

ثم مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فان من اعتق

امته يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتي لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح

لكونه مفضيا اليه **قوله** واستشكله شارح المغني الي آخره اقول الاشكال قوي واجاب

صاحب التحقيق بان المعتبر في باب الاستعارة نفس السببية لا المسببة في محل

الاستعارة علي ما عرف فوجود ما ذكر من الاتصال وعدمه سواء واجاب بعض مشايخنا

المحققين بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة

نوعية لا تختلف ذاتا باختلاف ملك النكاح وملك اليمين وان اختلفت بالحال والعارض

وهو كونه مقصودًا في النكاح لا في ملك اليمين كما ان احكام ملك المتعة الثابت بالنكاح

من ثبوت الاظهار والايلاء وغيرهما وان خالفت احكام ملك المتعة الثابت بملك

اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث الحال العارض لا يخالفها من حيث الحقيقة فهذه

المغايرة لا تمنع من جواز الاستعارة انتهي **قوله** حتي لو قال لامرأته انت حرة ونوي به

الطلاق يقع لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة وهي مستتبعة لزوال ملك المتعة

فيكون سببًا له لكونه مفضيا اليه وليس بعلة موضوعة له لتخلل الواسطة وهي

زوال ملك الرقبة **قوله** وانما احتيج الي النية لان المحل الذي اضيف اليه الاعتاق

وهو الحرة غير متعين لمعناه المجازي وهو الطلاق لانه قابل لمعناه الحقيقي وهو

التخلص عن الرذايل بخلاف لفظ التمليك عند استعارته للنكاح حيث لا يفتقر الي

النية لان المحل الذي اضيف اليه وهو الحرة لا يحتمل غير المجاز اذ الحرة لا تقبل حقيقة

التمليك فيكون المجاز وهو النكاح متعينا بالقرينة **قوله** اما لغة فلان كلا منهما

للتخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا

يقال اعتقت الطير اي ارسلته **قوله** كقوله تعالي اخبارًا اني اراني اعصر خمرا اي

عنبًا هذه الاية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال بعض شراح
الاصول لا نسلم الاستعارة في الاية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا الخمر
بلغة اهل عمان اسم للعنب ويحكي الاصمعي عن المعتمر بن سليمان انه قال لقيت اعرابيا
معه عنب فقلت له ما معك قال خمر قال ابن عرفه قوله اني اعصر خمرا اي استخرجه
خمرا فعلي هذا تكون استعارة السبب للمسبب لان العصر سبب الاستخراج بالماء الذي
يكون خمرا **قوله** وحينئذ لا تكون الاية من قبيل اختصاص المسبب بالسبب قيل ومن
امثلته قوله تعالي وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا اذ هو سبب للرزق وقولهم
امطرت السماء نباتا اي مطرا اذ هو سبب للنبات **قوله** فالحاصل ان استعارة الملزوم
للازم الي اخره المراد بالملزوم هو السبب وباللازم هو المسبب وانما اطلق عليهما
ذلك لان مبني المجاز علي الانتقال من الملزوم الي اللازم والمراد ان يكون المعني الوضعي
بحيث ينتقل منه الذهن الي المعني المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعني امتناع
الانفكاك في التصور اذ البصير يطلق علي الاعمي مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور
الاعمي بل الامر بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه للاعمي باعتبار المقابلة والحاصل
ان المراد بالملزوم هنا تلاصق واتصال بسبب من احدهما الي الاخر في الجملة وهذا
متحقق في كل امرين بينهما علاقة واتصال **قوله** واما استعارة اللازم للملزوم فانما
تجوز اذا كان مساويا له دفع لما يقال ينبغي جواز استعارة المسبب للسبب لانه اذا كان
بينهما ملازمة بالمعني المذكور فيجوز استعارة اللازم للملزوم كما جاز عكسه وتقرير
الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم وارادة الملزوم جايزة اللازم المساوي والمسبب ليس
كذلك الا اذا اختص وللشان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اولي لان المفتقر
ملزوم للمفتقر اليه واتصال الملزوم باللازم اشد من العكس **قوله** وفيه نظر الي اخره
الجواب عن هذا النظر ان للعلة من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس للسبب مع مسببه
فلم يؤثر عمومها في صحة الانتقال الذي هو شرط الاستعارة علي ما تقرر **قوله** والوطي
غير مختص بالعقد لوجوده بملك اليمين او بشراء او هبة او ارث السؤال ورد علي

التنظير بالجواز اذ الجواز لا يستلزم الوقوع فقال السايل بل ذلك واقع في القران
الي اخره **قوله** واذا كانت الحقيقة متعذرة الي اخره قال بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق
به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز **قوله** هذا
مثال للمتعذرة يعني الحلف علي عدم الاكل من النخلة اذ اكل حقيقة النخلة وهي الخشب
والورق متعذر فيقع يمينه علي ما يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها ورطبها
وعصيرها وثمرها ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع ولو اكل
من خله الظاهر انه لا يحنث وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا في الجامع الكبير ولو اضاف
يمينه الي الشجر الذي يمكن اكل عينه كقصب السكر يقع يمينه علي اكل عينه **قوله** وان
لم يكن لها ثمر اي كالخلاف والضبط **قوله** ولو تكلف واكل من عين النخلة اي من ورقها
وخشبها لا يحنث في الصحيح هذا اذا لم تكن له نية فاما اذا نوي شيئا يقع علي ما نوي
ان كان اللفظ محتملا لذلك كذا نقل عن الامام شمس الايمة الكردري وكذا اذا حلف
لا ياكل من هذا الدقيق يقع علي ما يتخذ منه لان الحقيقة مهجورة واختلفوا فيما اذا
اكل عين الدقيق فقيل يحنث لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولي وقيل لا يحنث
وهو الاشبه بالفقه والاصح في الاعتبار لان الحقيقة لما هجرت لم تكن مرادة من
الكلام فلم يتعلق بها حكم لان المجاز لما صار مراد التعذر الحقيقة لم يجز اعتبارها
لامتناع الجمع **قوله** لان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن هجر استعماله فيها
عادة اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار
لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار فحمل علي مجازه وهو الدخول مطلقا فيحنث
بالدخول حافيا وراكبا ومتنعلا ولا يحنث بمجرد وضع القدم من غير دخول فيكون
الحنث بالدخول حافيا لا من جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك صار فردا من
افراد المجاز وهو معني عموم المجاز فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول
ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية وهي غير
مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التي هي وضع القدم مطلقا **قوله** والمهجور شرعا

شرعًا منصوب امّا على الظرفية ان قدر بالمشروع او على التمييز ان قدر بالشارع او بالمشروع ايضا **قوله** كالمهجور عادة منصوب ايضا امّا على التمييز او على الظرفية اي من جهة العادة او في العادة **قوله** حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا التوكيل بالخصومة هو ان يقول المدّعي او المدّعى عليه لرجل وكلتك بالخصومة اي المنازعة **قوله** مجازا بطريق اطلاق اسم خاص على العام يعني علاقة هذا المجاز امّا اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانّ الجواب يتناول الاقرار بنعم والانكار بلا والخصومة جوابها الانكار او اطلاق اسم السبب على المسبب لانّ الخصومة سبب الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكلّ لانّ الانكار الذي تنشاء منه الخصومة بعض الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض بعض او اطلاق المقيّد على المطلق **قوله** فوكّل المدّعى عليه رجلًا بالخصومة ليخاصم المدّعي فاقرّ الوكيل عند القاضي بانّ الالف لازم على موكّلي او وكّل المدّعي رجلا ليخاصم المدّعى عليه فاقرّ الوكيل عند القاضي بان موكّلي اخذ الالف جاز وان اقرّ في غير مجلس القاضي لم يجز استحسانا عند ابي حنيفة ومحمّد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله الا انّه لم يخرج من الوكالة عندهما وفي القياس ولا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاوّل وزفر والشافعي لانّه وكّله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وهي ضدّ الخصومة التي امر بها والامر بالشيء لا يتضمّن الامر بضدّه قلنا لا نسلّم انّه مامور بالخصومة اذ لا يجوز ان يامر المسلم بالحرام فلمّا ثبت انّ الخصومة مهجورة شرعًا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول للاقرار والانكار وامّا قول ابي يوسف الاخر وهو القول بصحّة اقراره مطلقا سواء كان في مجلس القاضي او غيره فلانّ الموكّل اقامه مقام نفسه فيصحّ منه ما يصحّ من موكّله في صحّة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون بمجلس القاضي لترتبه على خصومة الاخر معه فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيّئة سيّئة وان كان في نفسه حسنة **قوله** ولا يقتل الصبي قصاصًا وان قتل مسلمًا تخصيص الصبي الكافر بذلك مع ان عمد الصبي خطأ مطلقا ولا يقتل به لدفع وهم

انّ الكفر قد ازال المرحمة فينبغي ان يقتل وتقريب الدفع انّ الصبا مطلقا مظنّة المرحمة ولذا لا يقتل الصبي الكافر لانّ المرحمة لا يسلبها وصف الكفر **قوله** ولا يلزم جواز سبيه الى اخره جواب سؤال تقديره قد قلتم انّ الصبا مطلقا مظنّة المرحمة مع انكم تقولون بجواز سبيه واسترقاقه ولا رحمة في ذلك لانّ الرقبة تنافي الرحمة وتقريب الجواب ظاهر **قوله** والزام المجاز لاجل واحد منها الزم الثلاثة يعني الزام المجاز وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم منها اي من الثلاثة وهو ترك الترحّم وترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذه الالزامات الثلاثة كلها فيكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لانّ الحمل على الحقيقة يلزم منه امرًا واحد وعلى المجاز يلزم الثلاثة **قوله** بما ثبت قيدا ذ ليس بمعتبر وثبوت الاخيرين ضمني والضمنيات لا تعلل **قوله** وان لم يصلح داعيًا الى اليمين بان كان المحلوف يتقيد به ايضا لانّ الوصف حينئذ يصير مقصودًا باليمين لانّه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطل اليمين كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لانّ الوصف امّا للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هاهنا لانّه لا يصلح داعيًا الى اليمين فانّ من امتنع عن لحم الجمل لضرر يلحقه كان اشدّ امتناعًا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لحصوله بمعرف اقوى منه وهي الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيجعل المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانّه قال لا اكل لحم هذا الحيوان **قوله** كان الواجب ان يتقيد اليمين فيما نحن فيه بوصف الصبا الى اخره بخلاف قوله لا اكلم صبيًّا حيث يتقيد اليمين بصفة الصبا وان كان يلزم الهجران الحرام المهجور الشرعي لانّ هنالك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك الصفة لا تبقى الذات المحلوف عليه ولو لم يعتبر الصفة ولم يتقيد اليمين بها وليس للكلام مجاز يلغو كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته والحاقه بالبهائم ولا يجوز ذلك فصارت اليمين مقيدة بتلك الصفة وان كانت

حراما لان اليمين على الحرام ينعقد ايضا كما في قوله ليقتلن اليوم فلانا او لا يكلم
اباه او لا يعصي فان يمينه ينعقد ويحنث والله الموفق **قوله** واذا كانت الحقيقة
مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق واذا كانت
مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا
فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها وهي مسئلة
الكتاب فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في
مقابلة الراجح ساقط كالمهجور بمقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا غلبة
استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من
جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض ولقائل ان يقول ما قالاه هو التحقيق
لان المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية
مجاز كما عرف في محله فالحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لا نسلم ان الحقيقة
اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند هجرانها
كما صرح به فخر الاسلام وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة ولئن سلمنا فالعرفية
بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على احدهما اولى من الحمل على الاخر الا بالترجيح
ثم نقول الحمل على اللغوية اولى لاصالتها وبقاء استعمالها في موضوعها الاصلي
فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة اقرب الى التحقيق والله اعلم **قوله** لكن الجواب الى اخره
جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لا طائل تحته لان الاستعمال داخل في
ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة والجواب فيما وضعت له فكانه
قال واذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة
ان لا تكون مهجورة فتقديره واذا كانت الحقيقة غير مهجورة لكن ذكر لفظة
مستعملة للمشاكلة التقديرية وانما اعتبر المصنف هذه المشاكلة التقديرية
لقربها دون تلك المقابلة الصورية **قوله** والمجاز متعارفا اختلفوا في تفسير
التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم

قال مشايخ ما وراء النهر ما قاله العراقيون قول ابي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ
قولهما بدليل ما لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الادمي او الخنزير يحنث عنده لان التفاهم
يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لا يحنث لانهما لا يوكلان عادة ثم اعلم ان المجاز
المتعارف اولى عندهما مطلقا سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا اذ في كلام فخر
الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا عم الحقيقة **قوله** ولقائل
ان يقول ينبغي على اصله ان تجوز الصلاة بما دون الاية مطلقا وذلك لان قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران حقيقته المستعملة ما يتناوله اسم القران فمقتضاه
الجواز بدون الاية وبه جزم القدوري فقال الصحيح من مذهب ابي حنيفة ان
ما يتناوله اسم القران يجوز به الصلاة والذي في الهداية وغيرها ادنى ما يجوز من
القران في الصلاة عند ابي حنيفة اية لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران الاية
فمقتضاه الجواز بدون الاية الا انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية
ولا يجزم بكونه قاريا عرفا به بخلاف الاية اذ ليست في معناه فالحق ان يبنى الخلاف
على الخلاف في عدة قيام العرف في عدة قاريا بالاية القصيرة وقالا لا يعد
وهو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القران **قوله** واصلهما منقوض بما
اذا حلف لا يقرا القران يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا يمكن الجواب عنه بانه انما
يحنث بذلك احتياطا ولذا قال في الاسرار ما قالاه احتياط فان قوله ثم نظر
لا يتعارف قرانا وهو قران حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب
ومن حيث العرف لم يجز صلاته احتياطا فيهما فتامل **قوله** والكرع من الفرات الكرع هو
ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه كارعه بالخوض
فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها في الماء ثم قيل
للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاضا ولم يخض **قوله** لانه اي قوله لا اكل
من هذه الحنطة او لا اشرب من الفرات قول المصنف وهذا بناء على ان الخلفية عنده
في التكلم وعندهما في الحكم اعترض بانه لا حاجة الى هذا على قولهما في ثبوت الخلاف

وذلك لان فايدة المجاز بعمومه دليل مستقل علي رجحانه سواكانت الخلفية في اللفظ
المستعمل او في اثبات المعني فاي مدخل للخلفية فيه ولا علي قوله ابي حنيفة لان
المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواكان في اللفظ او في المعني تكون الحقيقة اولي
فما الحاجة الي تخصيص الخلفية باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز دليل مستقل
علي رجحانه سواكانت الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات المعني فاي مدخل
للخلفية فيه ولا علي قول ابي حنيفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواكان
في اللفظ او في المعني تكون الحقيقة اولي فما الحاجة الي تخصيص الخلفية باللفظ
واجيب بان كون عموم المجاز دليل مستقل في الترجيح بدون اعتبار الخلفية
في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخلفية في التكلم كما قال الامام لم يجز ترجيح المجاز
لعموم حكمه وكان الخلفية اولي بلا خلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز مع القدرة
علي الاصل واذا كانت الخلفية باعتبار الحكم امكن ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم
بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم من العمل به ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير
الاصل والخلف معمولا بهما او بان الحاجة ماسة الي تخصيص الخلفية بالتكلم عنده
ايضا ليمكن الترجيح باصالة التكلم بالحقيقة وعدم استلزام المجاز هذا الاصل
فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عنده لوجب ترجيح المجاز ايضا كما قالا **قوله** يعني
هذا ابني مجاز الي اخره عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني
لاثبات الحرية يعني ان اثبات البنوة الحقيقية التي ليست مقصودة منه
قوله لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
وانه لابد لثبوت الخلف من تصور الاصل وانه شرط المصير الي الخلف انعدام الاصل
بخلاف البدل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما الخلاف في جهة
الخلفية **قوله** فعلي كلا المذهبين اي مذهب ابي حنيفة ومذهبهما الاصل هذا ابني
الاول ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل هذا ابني والخلف هذا حر
لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني اذ يستحيل كون الشيء خلفا عن

…الكلام زيد السبيل من اللفظ فيصلح خلفا
عن نفس قولنا… ح

نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز فبينهما تغاير
بسبب اختلاف المحل فان قوله هذا ابني في محل المجاز خلف عن قوله هذا ابني
في محل الحقيقة **قوله** ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون
في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف
انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف علي كلا التفسيرين وكان الاحسن ان
يقول فالخلاف يكون في الاصل ايضا اي في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا
يقتصر علي جهة الخلفية ولا يقال معني الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف
عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل
هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا
لازم علي التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به
والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان
هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن
حكم ذلك اخذ بالحاصل وايضاح للمقصود فعلي التفسير الثاني تكون الحقيقة التي
هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الاول فانه لفظ واحد
عندهم جميعا كالخلاف علي التفسيرين **قوله** قال منصور القاغاني هكذا وقع في
نسخ هذا الشرح بالغين وهو سبق قلم والمعروف القاآني بالهمزة **قوله** هذا غير صحيح
يعني تفسير بعض شراح الحقيقة بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير
غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التي نقلت عن محلها الي محل المجاز
اما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ هذا
حر لما تاتي الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية
الثابتة بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر سنا منه
فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر
بخلاف بل المراد بالخلفية في الحكم والتكلم ما قلنا وهذا الكلام غير معتقد

في نفسه لا يجاب الحكم اصلاً **قوله** و يظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا
منه هذا ابني الجاحزه ولو قال السيد هذا القول لعبده الذي يولد مثله لمثله
وهو معروف النسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في اثبات العتق عن قوله
هذا ابني لا بنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق عندهما وفي نفس التكلم
في محل المجاز عن المتكلم به في محل الحقيقة عند ابي حنيفة ثم يثبت العتق بناء
على صحة التكلم فلو كان يولد مثله لمثله وهو مجهول النسب ثبت نسبه
من سيده بلا خلاف **قوله** ذكر الملزوم وارادة اللازم المراد بالملزوم البنوة وباللازم
العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب
العتق وما ذكره الشارح رحمه الله اظهر لان العتق في الاكبر سنا لا يمكن ثبوت
البنوة فلا يكون مسببا عنها **قوله** ولقايل ان يقول ينقض هذا الاصل اي الاصل
السابق المتفق وهو تصور الاصل لثبوت الخلف بين ابي يوسف ومحمد وهو اشتراط
كون الاصل في مخرجه صحيحا (المجازم) موجبا للحكم لتخلفه عنده بعذر العمل به **قول** بسالة
الكوز وهي ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه او كان ماء
وصب منه قبل مضي ما وقت به من الزمان ان كانت اليمين موقتة فانه قال
فيها بانعقاد اليمين لوجوب الحلف وهو الكفارة مع استحالة الاصل وهو البر والجواب
ان هذا مبني على اصل اخر في باب اليمين مختلف فيه بين ابي يوسف والامامين
وهو اشتراط التصور في انعقاد اليمين وبقائها وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها
عنده خبر في المستقبل سواء كان قادرا او لم يكن كاليمين على مس السماء وتحويل الحجر
ذهبا وعندهما خبر فيه رجاء الصدق لان محل الشي ما يكون قابلا لحكمه وحكم
اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق ولا ينعقد اصلا كيمين الغموس
فلا يستشكل بمسايل اصل على اصل اخر لان اختلاف الحيثيات له اثر في اختلاف
الاحكام **قوله** فحاصل الخلاف فانه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل
يشترط امكان المعني الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط وعنده لا يشترط

والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة رضي الله عنه لان اشتراط امكان المعني الحقيقي
للمصير الى المجاز خلاف العربية فان ذلك بطريق الاستدلال من مسالة هذا
ابني لاكبر سنا منه وفيه مناقشة لانه يحتمل انه انما لم يصير بالحرية فيه لكونه
ظاهرا في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه بان قال هذا كابني لا يثبت
الحرية فكذا هنا واما في الاصغر سنا فان الحمل فيه صحيح وان كان معروف النسب
من الغير لان الولد قد يخلق من شخص وان اشتهر نسبه من غيره شرعا فلم يحتج
الى التشبيه فتامل **قوله** وجه بناء ما سبق وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده
وعندهما المجاز المتعارف اولى ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده لا تثبت
المزاحمة بين الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به راجحا على
التكلم بالمجاز لاصالته وخلفية الاخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز
راجح على حكم الحقيقة لانه اغلب استعمالا والمرجوح بمقابلة الراجح ساقط وهذا
التعليل لهما اولى مما ذكره بعضهم من ان الخلفية لما كانت في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس
وكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فايدة لان هذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى
اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف كما في الصورتين وهما الشرب من الفرات واكل الحنطة
المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم يتناول
حكم الحقيقة والى ما ليس كذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول بخلاف
التعليل الذي ذكره الشارح فانه يشمل القسمين وايضا زيادة الفايدة في المجاز
ولعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كان له تعلق ببحث الخلفية في التكلم او في الحكم
فاي مدخل للخلفية فيه ولقايل ان يقول لا نسلم ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز
المتعارف له تعلق ببحث الخلفية لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في
اللفظ والمعنى فيما نقل عنه تكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى التخصيص باللفظ

في الحقيقة ومن طرفيها المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة
الي العرفية مجاز والحمل علي الخلفية اولي بل الخلفية منافية لدعواهما لان اثبات
المعني المجازي لما كان خلفا عن اثبات المعني الحقيقي فيكون الاصل هو المعني الحقيقي
فحمل اللفظ عليه اولي ويمكن ان يجاب بان الخلفية لو لم تعتبر لم يتحقق الخلاف
في الاكبر سنا منه يظهر بالتامل ولا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الي العرفية
عند كونها مستعملة بل عند هجرانها كما ذكره فخر الاسلام **قوله** يرد علي قول ابي حنيفة
اي اصله المذكور وهي ان الخلفية في التكلم دون الحكم **قوله** لعبده هذه ابنتي
وكذا قوله لامته هذا ابني فانهما لا يعتقان عنده مع صحة اللفظ وامكان العمل
بالمجاز **قوله** والذكر والانثي جنسان لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه وهو العبد
من جنس المسمي وهو البنتية فيتعلق الحكم بالمسمي وهو معدوم ولا يعتبر بتصحيح الكلام
في المعدوم ايجابا وافرادا فلا يمكن حمل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا **قوله**
واما تعذر المجازي وهو التحريم بجعل قوله هذه ابنتي مجازا عن الطلاق والمحرم في الاكبر
سنا علي اصل ابي حنيفة وفي الاصغر سنا علي اصل الكل فلانه لا علاقة بينهما
من حيث الصورة والمعني اما من حيث الصورة فلانها في الشرع بالسببية وليست
البنتية سببا للطلاق لانها تنافيه وما ينافي الشي لا يكون سببا له واما من
حيث المعني فلعدم اشتراكهما في معني خاص مشهور لان قوله هذه ابنتي لاثبات
النسب والطلاق لاثبات التحريم ولا شي يشتركان فيه غير مطلق التحريم وهو لا يصلح
ان يكون علاقة مجوزة الاستعارة للتنافي بين التحريمتين فان قلت سلمنا ان
ثبوت النسب في الاصغر سنا قد تعذر شرعا بالنسبة الي من اشتهر نسبها منه ولكن
لا نسلم انه تعذر بالنسبة الي المقر فلم لا يجوز ان يظهر اثره وهو الحرية بالنسبة
اليه كما مر في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف بالنسب من
غيره من ظهور اثره وهو العتق في حقه قلنا لان الاقرار بالنسب مما يبطل بالرجوع
قبل اتصاله بقبول الاخر ولا تصديق في المسالة المفروضة فيقوم تكذيب الشرع

مقامه تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل من تكذيبه
لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل من تكذيبه لنفسه
واذا لم يثبت النسب بالنسبة لا تثبت الحرية التي هي من لوازمه لانتفاء التابع
بانتفاء المتبوع ولا يمكن ابتداء الخروج ذلك عن وسعه بخلاف مسالة العبد
لان العتق لا يقبل الرجوع فان قلت ما قلتم وان كان ظاهرا علي قولهما فليس بظاهر
علي قول ابي حنيفة عنده في التكلم وهو صحيح هاهنا جار علي قانون العربية بين
المبتدا والخبر وان امتنع حكمه لمانع فكان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت بالطلاق
لان بينه وبين التحريم الثابت بالبنتية وحدة نوعية وان كانا متنافيين في بعض
الاحكام وذلك كان لصحة الاستعارة كما قلنا في ملك الرقبة المستلزم لملك المتعة
مع ان ملك المتعة الحاصل بالبيع غير ملك المتعة الحاصل بالنكاح لكن لما اتحدا
بالنوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المنافاة انما يمنع الاستعارة علي
مذهب من شرط تصور حكم الاصل والكلام علي مذهب الامام وهو لم يشترط ذلك
فالجواب ان الخلفية وان كانت في التكلم عنده وهي يعتمد الصحة من جهة العربية
الا انه لا بد للمجاز من العلاقة المصححة له اتفاقا والا لجرت الاستعارة في كل كلام
صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يخفي بطلانه وقد ثبت عدم العلاقة
بين قوله هذه ابنتي وبين الطلاق ولا تصح الاستعارة بينهما فليس بين التحريمتين
وحدة نوعية بل بينهما المباينة الكلية لما بينا بخلاف ملكي المتعة فانهما متحدان
حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير ملك الوطي والفرق بينهما بالعوارض **قوله** فلا يمكن
العمل بموجب هذا الاقرار بتاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد **قوله**
وانما وضع المسالة في معروفة النسب الي اخره جواب سوال تقديره ان يقال اذا
كان الحكم في مجهولة النسب كالمعروفة فما فايدة التقييد بالمعروفة اجاب بان
التقييد لا ظهرية تعذر العمل بالحقيقة فيها لا للاحتراز وعلي قول صاحب المحيط
تظهر فايدة التقييد **قوله** وذلك حسنة بالاستقراي دليل الحصر الاستقرا او الانحصا

علي جمسة انما هو علي قول ابيحنيفة رضي الله عنه خاصة اما علي قولهما فتترك
الحقيقة بمعارضة المجاز المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا **قوله** والحقيقة تترك
لما فرغ من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القراين الصارفة للحقيقة
الي المجاز **قوله** بدلالة العادة علي تركها العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور
المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي عرفية وشرعية اما العرفية سواء كانت
عامة او خاصة فهي ان يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معني بحيث لا يتبادر
الي اذهانهم عند سماعه غير ذلك المعني فلا يستعملونه الا فيه لشهرته عندهم
وكثرة استعماله فيه بحيث ان الحقيقة قد صارت مهجورة به فيما بينهم واما
الشرعية فهي ان يصير اللفظ مستعملا في معني لا يستعمل الا فيه بحيث تصير
الحقيقة اللغوية مهجورة لان المقصود من الكلام الافهام فمتي صار اللفظ في
العرف او الشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعني وجب الحمل عليه لصيرورة
المجاز بذلك كالحقيقة العرفية او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة
وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجازا لعدم انتقال الذهن اليها من غير
قرينة **قوله** ثم نقلت الي الاركان المعهودة الي اخره اعلم انهم اختلفوا في ان الحقايق
الشرعية هل هي بوضع جديد ابتداي او منقولات من معانيها اللغوية وكلام
المصنف والشارح انما يمشي علي القول الثاني **قوله** وبدلالة اللفظ في نفسه
وهو ان يكون اللفظ متناولا للافراد علي سبيل الحقيقة ثم خص بالبعض لكون
بعض الافراد ناقصا وكاملا وهذا القسم علي نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول
اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من ان المطلق ينصرف الي الكامل وثانيهما
ان يكون اللفظ منبيا عن القصور في مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمي نوع
كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لصرف اللفظ الي معناه
الوضعي عند الاطلاق وقد مثل المصنف للاول بمثالين وللثاني بمثال واحد
قوله لم يحنث باكل لحم السمك هذا اذا لم يكن له نية كذا في التقويم فلما لم يحنث

نوعين احدهما ان يكون اللفظ منبئا عن كمال
في مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمي صح

باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناشي
من الدم لدلالة اللفظ علي ترك الحقيقة كما سيأتي فان قلت لا نسلم ان اللحم الناشي من
الدم مجاز فالجواب ان لفظ اللحم يشمل الناشي من الدم وغيره فلما اريد الناشي من الدم
هنا صار خاصا بالارادة وارادة الخاص من العام يكون مجازا لا حقيقة **قوله** وعند
مالك يحنث وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالي
لحما كقوله تعالي ومن كل تاكلون لحما طريا **قوله** في الباجات اي الاطعمة **قوله** والعرف
في اليمين فيعتبر فيخص به العموم كما يخص به في الاكل راسا حتي ان يمينه تنصرف الي
راس الغنم والبقر دون مطلق الراس حتي انه لا يحنث باكل مثل راس الجراد والعصفور
اجماعا وان وجد بهما مسمي الراس حقيقة وعلي هذا تكون هذه المسالة من مسايل
القسم الاول لا من هذا القسم ولا بعد في جعلهما من القسمين باعتبارين لان
الاختلاف الاعتباري اثر في تبدل الاوصاف من غير تدافع لالغاء المعية **قوله**
ولحم السمك مخصوص من اللحم لان في لحمه قصورا من جهة المعني فلا ينصرف اللفظ اليه
وان تناوله الاسم حقيقة عملا بانصراف المطلق الي الكامل **قوله** للقايل ان يقول الي
اخره يمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم انه لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان
مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص ليس بمجاز بل يطلق عليه لفظ العام حقيقة
اذ المشرك يطلق علي المستامن حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالي فاقتلوا
المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره الي اخره **قوله** ويمكن ان يقال
هذا جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله انا لا نسلم منع ان يكون ماخذه يدل
علي الشدة لشهادة دوران لحم كيف تركبت علي مادية معني الشدة والقوة كلحم
وحلم ولحم وحليم ومليح وملحمة والتحم الجرح اذا براء والتحم الحرب اذا اشتد وذلك
ماخذية الاشتقاق وان استلزم الكثرة في بعض المواد علي ان اعتبار الملزوم اولي
من اعتبار اللازم **قوله** فلو اكل لحم الادمي ولحم الخنزير يحنث علي هذا الطريق اي طريق
فخر الاسلام ومتابعيه وهي النظر الي ماخذ الاشتقاق ولا يحنث علي الطريق

الاول وهو التمسك بالعرف لان لحمها لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات اختار
هذا التمرتاشي **قوله** لا يتناول المكاتب الى اخره لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف
اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك يدا وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب
مملوك رقبة لا يدا ولذا يستقل بالتصرف في اكسابه والمولى اجنبي عما في يده
وعن نفسه حتى يلزمه الارش لو جنى عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يجز له وطى المكاتبة
ولو وطيها يلزمه العقر ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم
تملك المكاتب فلم يكن مملوكا من كل الوجوه فلنقصان المملوكية فيه لا يتناوله مطلق
لفظ المملوك الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد لان الملك فيهما كامل ولذا جاز
للمولى وطى ام الولد والمدبرة اذ الوطى لا يحل الا بكمال الملك تاما ويمينا فيدخلان
تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتاقهما عن الكفارة لان الرق فيهما قاصر لان ما ثبت
من جهة المعتق لا يحتمل الفسخ ويجوز اعتاق المكاتب عنها لكمال الرق فيه لقوله
عليه الصلاة والسلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة
والحاصل ان الرق في المدبر وام الولد ناقص والملك كامل وفي المكاتب بالعكس
فثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب اذ الحكم يترتب على العلة وينعكس بانعكاسها
هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله لكنها المطلقة ان الملك في المدبر ناقص وليس
بظاهر **قوله** لان المكاتب كالحر يدا لا حاجة الى التشبيه لان التمييز يغني عنه فلو قال
حر يدا لكان احسن فتامل **قوله** اي عكس ما ذكرنا من المسالتين وهي ما تركت فيه
الحقيقة باعتبار الكمال وهذا هو النوع الثاني **قوله** قلنا المعنى الزايد الى اخره
حاصل الفرق ان هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهة
لان اسم الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف
الطرار فان السرقة بفعل الطرار انتهت غايتها اذ فعل السرقة في الطر موجود
مع زيادة معنى موكد غير مناف له وهو مسارقة عين اليقظان القابل للحفظ
فتناهت السرقة بالطر نهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في الطر زيادة على الكمال

بل الكمال يحصل به بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلاثة لان ذلك مناف لمعنى
الفاكهة من حيث ان الغذا مقصود والتفكه امر زايد فتكون الزيادة زيادة على
الكمال وذلك نقصان **قوله** وعندهما يحنث وهو قول الشافعي لان الفاكهة اسم لما
يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشيا اكمل ما يكون في ذلك فينصرف الاسم اليها لان
المطلق ينصرف الى الكمال ولقايل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحنث الا باكل احد
هذه الاشياء دون بقية الافراد لكمالها بالنسبة الى غيرها وليس كذلك فتامل **قول**
وان نواها اي هذه الاشيا الثلاثة عند الحلف يحنث اتفاقا فمحل الخلاف عرف
وزمان فابو حنيفة افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه
وتغير العرف في زمانهما فكانوا يعدونها منها وحينيذ يكون الحكم دايرا مع العرف
كيف دار فيحكم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان يحنث في يمينه بالاتفاق لانهم يعدونها
من الفواكه في زماننا هذا قال بعض المشايخ مقتضى التعليل من الطرفين ان لا يكون
اختلافهم في ذلك اختلاف عرف وزمان لان اثباتنا الحكم على الاوصاف الخلقية
لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها له الا ان يقال المعول في باب الايمان على
العرف فيستقيم حينيذ تخريج الخلاف على اختلافه **قوله** وبدلالة سياق النظم
قال بعض المشايخ رحمه الله لو قال المصنف وبدلالة قرينة النظم مكان قوله وبدلالة
سياق النظم لكان اجمل لكونه اشمل لانه كما يترك حقيقة السياق بدلالة السياق
يترك حقيقة السياق بدلالة السباق كما في قوله تعالى ومن شاء فليكفر انا اعتدنا
للظالمين نارا فانه تركت حقيقة السياق وهو قوله فليكفر بدلالة السباق وهو
قوله انا اعتدنا للظالمين نارا لان ادنى درجات الامر ان يكون مباحا والمباح
لا يلحقه الوعيد فلما لحق هنا علمنا ان حقيقته غير مرادة وكذا تركت حقيقة
السياق وهو قوله انا اعتدنا للظالمين نارا بالسباق وهو قوله فليكفر فان من
ارتكب صغيرة يسمى ايضا ظالما وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة عموم الظلم
بالسياق **قوله** بقرينة لفظية الحقت به سابقة او متاخرة ويسمى كل منهما

اذا لم ينو عندهما يحنث وعنده لا يحنث وذكر في الضعف والغنى
يجري انهما اختلاف ع

سياق الكلام الان في الغالب يطلق سياق الكلام بالياء التحتية على القرينة اللفظية
اللاحقة والسباق بالموحدة على المتقدمة **قوله** فيكون الكلام للتوبيخ مجازا هذا
من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الاخر للملازمة بينهما من حيث المنافية على
المسكر اذ المراد من مثل هذا الامر النهي هكذا قالوا ولقائل ان يقول يلزم من قولهم هذا
ان تصح استعارة الحياة للموت والوجود للعدم والسواد للبياض والنهار لليل
الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة المنافية مع ان هذه المناسبة غير معتبرة
عندهم في باب التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي او الذاتي في ذلك وهذا
ليس باتصال معنوي اذ لا مشاركة في المعنى بين الضدين وليس باتصال ذاتي
فانه محال بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجدت قرينة دالة
على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من اطلاق الملزوم على اللازم
العادي فتامل **قوله** الفور ماخوذ الى اخره وقيل الفور مصدر من فارت القدر
اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم للحالة التي لا مهلة فيها فشبهت هذه اليمين به لما
فيها من سرعة البر حيث تحقق بمجرد اجتناب الامر المخصوص الذي تقيدت به **قوله**
والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء ثم ذهب الى منزله فتغدى لا يحنث لان
حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في سياق النفي
اذ التقدير لا اتغدى غدا فيقتضي الحنث بكل تغد لكن تركت حقيقته بدلالة
الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب والرد عن الفعل فيتقيد به لانه مبني عليه
وقد اختص ابو حنيفة رضي الله عنه باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به
وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل ذلك وموقتة كقوله لا افعل
اليوم كذا فزاد ابو حنيفة عليهم قسما اخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذ
من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصر على ان حلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك
ولم يحنثا **قوله** وبدلالة محل الكلام بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فيدل على ترك
الحقيقة وارادة المجاز لان الحكيم لا يستعمل الكلام حقيقة في محل لا يقبله والا لكان

كذبا ان كان خبرا ولغوا ان كان طلبا **قوله** رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا
عليه رواه ابن ماجة وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في
المستدرك من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق الطلاق من الروضة حديث
حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك ولكن
فيه كلام لابن ابي حاتم وغيره **قوله** ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام
معنوي الى اخره والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطي
وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان كانا امرين ثابتين بالاعمال لكن الثواب والعقاب
ليسا كذلك على المذهب الصحيح ولئن سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا نسلم انه حينئذ
يجب عمومه لجواز ان يكون مطلقا خاليا عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده
وقد اريد به حكم الاخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فافهم **قوله**
وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي هذا سؤال ثان وارد علينا وحاصله قد
قلتم ان الشافعي لم يقل بعموم المجاز فلا يستقيم الزامه ايانا به قال القائل عدم عموم
المجاز لا يثبت عنه كما تقدم وانما هو قول اصحابه واذا كان كذلك فيصح الالزام به
لان كلا منا حينئذ قايل بذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يصلح ان يكون من عموم
المجاز هنا لفقد شرطه **قوله** ولو سلم عدم عموم المجاز ثابت عن الشافعي فله ان يقول
هذا الحديث وهو انما الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال
وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج الشافعي علينا بالحديثين على ما ذكر من
الاحكام ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر من عموم المحذوف انما هو على قول بعض
مشايخنا كشمس الائمة وفخر الاسلام اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف والمقتضى
في انه ليس لكل منهما عموم على انا لا نسلم ان عموم المحذوف يتاتى على قول بعض المشايخ
لكون بعض المحذوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك ولا عموم للمشترك **قوله** لكان
معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا ولا تظلمنا وفساده ظاهر لان الجور والظلم لا ينسب
الى الله تعالى وانما ينسب اليه العدل وفيه نظر لجواز ان يكون المراد ترك المؤاخذة

في الدنيا او فيهما وهو عين النزاع فالاولي ان يجاب بالمنع اولا وبالمعارضة ثانيا فان قوله عن امتي وان دل علي ما ذكروا بصريحه لكن تقديمه يدل علي ما ذكرنا وهو انها جايزة في الاخرة فان تقديم الجار والمجرور يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المواخذة مطلقا لجميع الامم في الاخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة تدفع بدعاء النبي صلي الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه فقول الشارح علي ان تقديم قوله الي اخره علاوة وهي في الحقيقة جواب اخر بطريق المعارضة كما ذكرنا **قوله** والتحريم المضاف الي الاعيان تابع المصنف فخر الاسلام في ايراد هذه المسالة في بحث ما يترك به الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عندنا نفيا لزعم من زعم انه من قبيل ما تركت به الحقيقة بدلالة محل الكلام في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها اخرجه النسائي والبزار والطبراني والدارقطني من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وقال قوم من المعتزلة انه مجمل وبعض الشراح نسب هذا القول الي بعض القدرية **قوله** ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يطلق علي الجميع حروف تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال او اطلاقا للحرف علي مطلق الكلمة علي ما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز وسميت حروفا لانها توصل معاني الافعال الي الاسماء والمراد من المعاني المعاني التي يعبر عنها عند ارادة تفسيرها بمتعلقاتها التي ترجع هي اليها بنوع استلزام فاذا قيل من لابتداء الغاية مثلا لم يكن ابتداء الغاية معني لمن والا لكانت اسما لا حرفا وانما هو متعلق معناه بمعني ان معني من راجع الي ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف المباني التي يتركب منها الكلم فالهمزة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني التي يتركب منها الكلم **قوله** وحروف العطف اكثرها وقوعا جواب سؤال

بان يقال حروف المعاني لم ابتدأت بحروف العطف دون غيرها اجاب بانه لكثرة وقوعها في الكلام وقدم الواو لكونها الاصل في العطف ولان غيرها يدل مع معني اخر كالمهلة والاضراب والتخيير والاستدراك وغيرها فهي مطلقة وما عداها مقيد والمطلق مقدم علي المقيد **قوله** ذكر الاسما بين الحروف اه جواب سؤال بان يقال له ذكر الاسما بين الحروف ولم اخرها عنها اجاب لمناسبة حكمها حكم الحروف فاستتبع كل نوع منها ما ناسب حكمه حكمه من الاسماء تتميما للفائدة **قوله** وزيادة في غير ذلك اي فتكون مجازا **قوله** اي مطلق الجمع بين الامرين وتشريكهما في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو او في الحكم نحو جاء زيد وعمرو او في ذات نحو قام زيد وقعد عمرو فان قلت قد وقع في بعض كتب النحو انها للجمع المطلق بدل مطلق الجمع فهل بينهما فرق من حيث المعني المراد قلت لا بل هو من قبيل جرد قطيفة فما وقع عن بعضهم من الفرق بان مطلق الجمع يتناول صورة المعية والترتيب علي قياس الفرق بين مطلق الماهية والماهية المطلقة لا يناسب هذا المقام فان قلت كيف يصح اتصاف الجمع بالاطلاق مع اشعاره بتقييد ما قلت لاختلاف جهتي التقييد والاطلاق فان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مجتمع مع الاخر في اتصاف ذلك الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية والترتيب في زمان وقوعه قال ابن هشام في المغني وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد **قوله** من غير تعرض لمقارنة ومعية وهي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسبه بعض اصحابنا الي ابي يوسف ومحمد ولا ولا ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما زعمه بعض اصحاب الشافعي في مسالة الوضوء كما سياتي وادعاه بعض اصحابنا علي اصل ابي حنيفة لنا ما نقله ابو علي الفارسي من اجماع اهل البلدين علي انها لمطلق الجمع وكذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه وكفي بمثل هذا النقل حجة في المباحث اللغوية ولا يلتفت معه الي ما عداه من الادلة فانها مزيفة لا يثبت بمثلها المطلوب **قوله** لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله لكونه

متناقضًا ولما صح تقابل زيد وعمرو لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معًا وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضي الواو واللازم باطل فالملزوم مثله ولكان قوله رايت زيدا وعمروا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة وحيث لا ترتيب ولا مقارنة تكون مجازا قلت المجاز خلاف الاصل **قوله** وما ذكروه معارض بقوله واسجدي واركعي فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شريعتهم فلا يلزمنا **قوله** مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الي قولهما قلت ومال صدر الشريعة الي قوله فانه اخر دليله ولم يتعقبه قال شمس الايمة ما قاله ابو حنيفه اقرب الي مراعاة حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويلزم من ضرورة العطف بنيات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط وقوعًا **قوله** واورد اشكالا علي قولهما الي اخره الجواب عنه ان ما ذكر من عدم الملازمة في الاول انما هو عند تمام التعاليق في اللفظ لا عند نقصها فيه لتوقف حكم الناقص علي تمامه علي وجود ما تم به من الكامل وحكمه لان حكم الشي لا يسبق تمامه واذا توقف تمام بعضها علي بعض توقف احكام بعضها علي بعض ضرورة ان وقوع الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما الا بلفظ قبله توقف حكمه علي حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم علي وجود ما يدل عليه وانما لم يقل بان الترتيب صفة الطلاق المعلق قبل الوقوع ليلزم تقدم الصفة علي الموصوف وانما نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فتكون العبرة بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتامل **قوله** والا يقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي في القديم ومالك واحمد والليث وربيعة وابن ابي ليلي **قوله** لان الاول الي اخره يعني الاول من هذا الكلام وهو انت طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الي محله ولا يتوقف علي اخره لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فينزل به الطلاق في المحل القابل قبل التلفظ بما بعده وترتفع المحلية لعدم العدة ولا يلحقها شي بعده بخلاف ما لو قال لها انت طالق

ثلاثا لان كل كلاما واحدا وبخلاف ما لو الحق باخر كلامه شرطا لتوقف اوله اذ ذاك علي اخره لان ابا يوسف ومحمدا اختلفا في وقت وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني الذي هو قوله وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ من الثاني لجواز ان يلحق باخر كلامه ما يغير اوله من شرط او نحوه وما قاله ابو يوسف اولي فانه لو لم يقع الطلاق عليها لما سقطت ولايته علي الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا ولو وقع الطلاق الثلاث كما قال والامر بخلافه فما ذا الا سقوطا لولايته لفوات محل التصرف وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقديرا وهو حال قيام العدة وهذا ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم بالثاني كما هو الظاهر وان لم يرده واراد ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثاني انما يحصل بعد الفراغ من التلفظ بالثاني فليس بظاهر وان كان ينبغي علي هذا ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما ينتهي باخره فيظهر عند ذلك ان الاول واقع عند الفراغ منه قبل التكلم بمجموع ما بعده **قوله** لانا نقول الجزء ليس بمغير بل مقرر الي اخره للثاني ان يقول لا نسلم ان الجزء ليس بمغير لانه يثبت الحرمة الغليظة التي لا تحل له الا بزوج اخر بخلاف اوله فكيف هذا لا يكون مغيرا والجواب ان المغيرات محصورة عندهم كالشرط والاستثنا ونحوهما وليس ذلك منهم **قوله** بعقد او عقدين ان قلت قد قيد صاحب الحواشي بكون نكاح الامتين في عقد واحد فلم اطلقتموه هنا قلت انما حمله علي ذلك وضع المسالة في الجامع الكبير علي ما قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف المقصود بالعقد الواحد والعقدين وانما قيده في الجامع لانه نظم كثيرا من المسايل التي يختلف الحكم بالعقد والعقدين في ملك واحد **قوله** قيدت بقولي وقبل الاخر الي اخره انما قيد بقبول فضولي اخر لئلا يكون التصوير علي قول ابي يوسف وحده فانه يجيز ان يتولي الفضولي الواحد طرفي النكاح كان يقتصر علي قوله زوجت فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جوازه الا ان يتلفظ بطرفي العقد بان قال زوجت فلانة من فلان

وقبلت له نكاحها فانه ينعقد اتفاقا ويتوقف على الاجازة لتنزله اذ ذاك
منزلة فضوليين **قوله** لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح فان كان ابتداؤه صحيحا
فتوقفه صحيحا والا فلا والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فلذا لا يكون
محلا لتوقف نكاحها مع توقف نكاح الحرة **قوله** ولزم العقد من جانب المولى في
الاولى جواب سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولى في الاولى
وموقوفا على اجازة الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط
بالاعتاق لها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه **قوله**
ولقائل ان يقول الى اخره الجواب انا لا نسلم ان عدم الحل يدل على عدم حقيقة النكاح
لان من نكح اخت امته التي لم يطأها حقيقة صح عقده عليها بلا ريب مع حرمة وطئها
عليه الى ان يحرم وطي الامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل وطي من وقف نكاحها
مغيا بالاجازة وكذا نكاح الحبلى من زنى على قول ابي حنيفة ونكاح الموطوءة بشبهة
قبل الدخول وبعده الى غير ذلك مما يوجد فيه حقيقة العقد ويحرم الوطي الى
غاية اولا الى غاية كنكاح المفضاة التي لا يمكن قبلها عن دبرها على قول من
قال به واذا انتفت المجازية ينتفي التكلف ومن الحديث على وجهه بالمعنى الذي
اخذه القائل فانه اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب
بالقبول في وجود حقيقة العقد وان يخلف عنه الملزوم اذ هو صفة من
صفاته الغير اللازمة فيكون لحقيقته وجود بدونه بخلاف ما اذا اريد من
النكاح في الحديث ما هو الاعم من العقد والوطي فانه اذ ذاك يتوجه الجمع
اما بين الحقيقة والمجاز وبين معاني المشترك ولا مخلص الا بما ذكر من كونه
في سياق النفي وليس ذلك مما نحن فيه **قوله** لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على
الحرة وتنكح الحرة على الامة رواه عبد الرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابي شيبة
عن سعيد بن المسيب **قوله** فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احدهما
نقض نكاح الاخرى فلا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح من اعتقها على اجازة الزوج

نسخه
بقي شيء وهو انه كما لا يجوز نكاح الامة
على الحرة لا يجوز معها ويجوز نكاح الحرة
مع الامة فالدليل اخص من المدعى فتامل

قوله ولو اعتقهما بكلام مفصول بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى **قوله**
بخلاف ما اذا كان المولى واحدا اي واعتقهما على التعاقب من غير عطف او به فانه
باعتاق الاولى يصير رادا للنكاح الثانية لئلا يلزم نكاح الامة على الحرة ويبقى نكاح
الاولى موقوفا على اجازة الزوج لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق **قوله**
واجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى فقط هذا معطوف على قوله فانهما اجاز جاز في
صورة ما اذا كان المولى متعددا واعتق على التعاقب يعني ان اجاز الزوج نكاحهما جاز
نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل
نكاح الامة لئلا يلزم الجمع بينهما **قوله** ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد الى اخره هذه
الصورة فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاولى ان يذكرها قبل قوله وان كان اثنين
قوله لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بين الحرة والامة لا حالة العقد ولا حالة
الاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وموقوفا فاما من
جانب الزوج فله ان يجيزه **قوله** وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به
يعني لا حاجة لنا الى التقييد بعدم اذن الزوج والمولى معا اذ لو كان النكاح باذن
احدهما دون الاخر ثم وجد الاعتاق قبل اذن الزوج فالحكم كذلك لحصول المقصود
ايضا ولهذا لم يقيد شمس الائمة بغير اذن المولى ولكن المصنف تبع في ذلك فخر الاسلام
لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا الكل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح
اذا كان بدون رضاهما جميعا وحينئذ لا وجه للاقتصار على ذكر الزوج بل كان الاولى
ان يقول لا حاجة الى عدم اذنهما معا **قوله** يبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها
لزوال محلية توقف نكاحها واذا بطل التوقف لم يمكن تداركه بعتقها بعد ذلك لان
التوقف لا يعود بعد البطلان فالترتيب بما جاء من تعاقب عتقهما لتعاقب لفظية
المولى المثبتين له لا من الواو وهذا وكان المناسب للشارح ان يذكر هذا كله قبل قوله
ولقائل ان يقول فتامل **قوله** واذا زوج اي فضولي **قوله** لا ينعقد بحال اي سواء كان
باذن الزوج او لا **قوله** بطل النكاح الثاني لئلا يلزم الجمع بين الاختين نكاحا **قوله**

هذه المسألة توهم ان الواو للمقارنة فان اتحاد الحكم في صورة تفرقة الاجازة بحرف
الواو ومعيتها تدل علي كون الواو للمقارنة والا لاختلف الحكم **قوله** يعني صدر
الكلام وهو قوله اجزت نكاح هذه وضع لاجازة النكاح الموقوف واخره وهو قوله
وهذه تسلها لما يحصل بها من الجمع بين الاختين نكاحا وما كان في اخره الكلام
مبطلا لاوله كان مغيرا له بالضرورة وما كان مغيرا له بالضرورة لاوله توقف
اوله عليه كما في الشرط والاستثنا ونحوهما من المغيرات فتعين توقف قوله اجزت
نكاح هذه في العمل علي لحوق قوله وهذه به ويصيران عاملين معا فيفسد بذلك
مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين الاختين فيكون ما ذكرناه في هذا الكلام من
الاعتبار نظير ما هو مذكور في المغيرات من الاعتبار لوجود العلة الجامعة وهو
كون الاخر مغيرا للاول ويثبت به المقارنة لا بالواو **قوله** وقد تكون الواو للحال
الي اخره لما فرغ من بيان موضوع الواو واجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان
ما استعملت فيه مجازا فقال وقد تكون الواو للحال بان تستعار لربط الجملة الحالية
بما قبلها مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له من حقيقة العطف اذ لا عطف في
الحال بجامع مطلق الجمع لانه متحقق بين الحال وصاحبها كما هو متحقق بين المتعاطفين
قوله لم يحسن العطف فيه شي لم لا تكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه
لا صحته وحينئذ يعتق ولا يجب الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة المجاز لانه زائد
في الطلاق والعتاق والحمل علي الحقيقة متعين ما لم يقم قرينة المجاز وعدم الحسن
والمعاوضة لا يصلحان قرينة كما سيأتي في قوله طلقني ولك الف والا فما الفرق
فتامله **قوله** والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء
كتعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت
طالق فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر هذا تقرير عامة الكتب وفيه
نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان الحال في المعني صفة لصاحبها
والصفة الحقيقية ليست بمعني الشرط عندنا فكيف ما ليس بصريح فيها ويمكن

ان يجاب عنه بان معني قولهم الاحوال شروط انها كالشروط من حيث التقييد
بالعامل وهذا معني كون الحال قيدا للعامل اي حصول مضمون العامل مقارن
لحصول مضمون الحال من غير دلالة علي حصول مضمونه
سابقا علي حصول مضمون العامل لا انها كالشروط من كل وجه حتي لا يلزم تقدم
الحرية علي الادا في المثال المذكور ولا يحتاج الي تكليف دعوي القلب في الجواب
عنه ولا شي مما ذكر بعد **قوله** ينبغي ان يتقدم مضمونه علي العامل لان الشرط مقدم
علي المشروط فلا تكون الحرية متعلقة بالاداء بل تكون سابقة عليه فيثبت في الحال
قبل حصوله **قوله** انه من باب القلب اي كلام مجازي من باب قولك عرضت الناقة
علي الحوض والاصل عرضت الحوض علي الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون له
ادراك يميل به الي المعروض او يرغب عنه فيصير التقدير كن حرا وانت مؤد الي الفا
فيكون الحال هي الادا فتعلق الحرية به والحامل لهم علي ذلك عدم امكان جعل الحرية
شرطا يتعلق به الادا لان الانسان انما يتمكن من تعليق ما يتمكن من تنجيزه والمتكلم
بما نحن فيه من تنجيز الادا فلا يصح منه تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء
ينفي كونها شرطا لاستلزام وجود الشرط وجود المشروط المعلق به **قوله** واعترض
عليه بان القلب لا يقع الا في الكلام المهرة المتقنين علي ان المتمسك بمثله في مقام
الاستدلال سخيف وانما هو من الخطابة **قوله** او هي حال مقدرة هذا جواب اخر عن
السؤال يعني قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالي فادخلوها خالدين
اي مقدرين الخلود في حال الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم
وقوع الحرية في الحال فيكون معناه ادي الي الفا مقدرا بالحرية في حال الادا فحينئذ
يتعلق الحرية بالادا قيل هو ضعيف لانه قليل والمقام الزامي علي ان كون غرض المتكلم
عدم وقوع الحرمة في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سوا كان قبل الحرية
او بعدها **قوله** او الجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر هذا جواب ثالث يعني الجملة
الواقعة حالا قايمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير

معناه اذا ادي الفا فانت حر فتكون الحرية متعلقة بالاداء **قوله** او يقال جواب رابع

وتقريره لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تسبقه اذ الوصف لا يسبق

الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدي لا الاداء **قوله** وقد تكون الواو للعطف الجملة اعلم

ان الجملة المعطوفة ان كانت تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما تتم به شاركت

الاول في مجرد الحصول دون الحكم كزيد قائم وعمرو جالس اذ ليست المشاركة في الحكم

من لوازم العطف وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما تتم به من الحكم

ان امكن لا جعل ما تمت به الاولى معادا في الثانية لان ذلك لضرورة تتميم الثانية

والضرورة تتقدر بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا يعدل عنها الى تقدير

الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمه ان الرجل لو قال لامرأته

كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق

فعلى تقدير الاعادة يقع عليه تطليقتان لان المقدر كالملفوظ فيكون كلاما مشتملا

على يمينين وعلى تقدير عدمها يقع عليه طلقة واحدة لانها يمين واحد وكذا

في مسالة الكتاب لو كان كالمعاد لوقع طلقتان ايضا وان كان غير مدخول بها

بلا خلاف ولا يرد على هذا ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه حيث يقع الثلاث

على الثانية ايضا لجعل الخبر الاول كالمعاد في المعطوف لتعذر الشركة فيه لا في الشرط

فان قلت لا نسلم تعذر الشركة لانقسام الثلاث عليهما ويكون لكل منهما طلقتان

فافهم وان لم يكن قدر ما تمت به الاولى معادا في الثانية بدلالة العطف لئلا

يلغو الكلام وذلك نحو جاء زيد وعمرو اذ يمتنع اشتراكهما في مجيء واحد لان كلا منهما

مستبد بمجيء على حدة فيقدر جاء معادا في الثانية لعدم صحتها بدونه وفيه نظر

لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا وجب

صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجيء في صورة العطف لا ينسب

الى زيد بعد ثبوته لعمرو وانما نسبه المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية

قوله لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد لانه ينفك عن المال فلا يصلح قرينة

لعدم شرطيته للطلاق والقرينة شرط المجاز فاذن يكون لك الف وعدا والمواعيد

غير لازمة **قوله** حتى لا يصح رجوعه قبل قولها ليس بقيد لان عدم الرجوع بعد القبول

من باب اولى لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة الى

الشرط بان لا يوخذ منها المال **قوله** ويمكن ان يقال الى اخره لان الحمل على الحال

يلزم منه ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التعليق وان قبله الطلاق فبالنظر

الى الاول لا يجب وبالنظر الى الثاني يجب فدار الامر فلا يجب بالشك **قوله** قالا انها

للحال لان ما قصدته من الخلع معاوضة من جانبها ولذا صح لها الرجوع قبل ايقاعه

فيصير كانها قالت طلقني في حال يكون لك علي الف بدلا عما يحصل لي من سلامة

نفسي بما توقعه علي من الطلاق ويكون في معنى طلقني بشرط ان يكون لك علي

الف لان الاحوال شروط فاذا طلقها على ذلك الشرط يصير كانه قال ان قبلت ايجاب

الالف عليك فانت طالق وقد ثبت قبولها بقولها فتجب الالف ويقع الطلاق كما في اد

الي الفا وانت حر هذا وقد عرفت الجواب لابي حنيفة عما قالاه وهو ان معنى المعاوضة

لا يستقيم دليلا على جعل الواو للحال ولقائل ان يقول لا يستقيم جعل الواو هنا للحال

لان الحال هنا ما يبين هيئة الفاعل او المفعول وقولها ولك الف ليس كذلك لان

الفا لا تدل على شيء من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه تبين هيئة

الفاعل **قوله** والفاء للوصل والتعقيب اي موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة

والتعقيب فيها على حسب ما يعد في العادة عقيبا للاول وان كان بينهما ازمان

كثيرة كقوله تعالى خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية وكقوله تعالى

الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة **قوله** بزمان فيه تراخ يعني غير

تراخي خطوات المشي **قوله** لم تطلق اي لعدم وجود الشرط **قوله** ويستعمل الفاء في

احكام التعليل لانها معلولات بها ومن شان المعلول ان يوجد عقيب علته من

غير تراخ كما في قوله جاء الشتاء فتاهب له وهي بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف

اي اذا كان كذلك فتاهب وقد يكون الحكم عين العلة في الوجود والتحقق من الفاعل

وان كان غيرها في المفهوم نحو سقاه فادواه ومنه قوله عليه السلام فيما اخرجه
مسلم من حديث ابي هريرة لن يجزي والد ولده حتي يجده مملوكا فيشتريه لان
دخول الفاء قد دل علي ان العتق حكم للشراء بواسطة الملك فيصير مضافا الي الشراء
بواسطة الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه ولا يتوقف علي اعتاق بعده كما ذهب
اليه اصحاب الظواهر تمسكا بظاهر هذا الحديث لان المعني فيشتريه فيعتقه
بتلك الشراء بعينه لا باعتاق يكون بعده **قوله** ولا يترتب العتق علي الايجاب
الا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضاء تصحيحا لكلام العاقل لتشوف
الشارع للعتق ويصير كانه قال ان قبلت فهو حر **قوله** لا يكون قبولا للبيع فلا
يعتق العبد لعدم ما يوجب التعقيب المقتضي لذلك فيكون قوله وهو حر
محتملا لذلك لان يحمل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب فيصير كانه قال
ابيعه وهو حر وان يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك
قوله وتدخل الفاء علي العلل الاصل ان لا تدخل الفاء علي العلل لاستحالة تاخر العلة
عن المعلول الا انها قد تدخل عليها الا اذا كان مما يدوم وجوده بعد وجود
المعلول لتراخيها عنه معني متراخي وجودها الممتد بعد وجوده فيكون مستعملا
في موضوعه من وجه كقولهم لمن هو في ضيق عند ظهور اثار الفرج ابشر فقد
اتاك الغوث اي لانه قد اتاك المغيث اذ الغوث مما يدوم ويبقي بعد البشارة
وتسمي هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعني اللام قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور
في عامة الكتب وليس بصحيح لان فاء العلة لا يختص بما له دوام فانه يقال
للمصلي لا نقل فقد طلعت الشمس وللصايم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندي
اخرج فقد خرج الامير والطلوع والغروب والخروج مما لا يدوم له انتهي واجيب بان
ما ذكر من الامثلة كلها مما تدوم اذ المراد من الطلوع هنا الظهور ومن الغروب
الخفاء والخروج الاتباع ففهم هذه المعاني من قصد المتكلم ولا يكون حجة لم قلنا
لا نسلم هذه الي اخره حاصله ان الاصل في كل ثابت دوامه الا لعارض للغالب

حكم المحقق في ابتناء الاحكام عليه **قوله** ولقايل ان يقول كلامنا الي اخره الجواب
ان العلة وان كانت هي ابتداء للغوث حقيقة الا ان ذلك لا يمنع ان يكون الجميع
علة تقديرا لان ابتداء الشي لا يتحقق بدونه اذ هو جزء منه علي انه من الامور النسبية
التي لا تتحقق بدون مجموع ما يتوقف تحققها عليه فابتداء الغوث لا يتحقق بدون كله
فيكون لكله حكم ابتدايه علي انا لو حملنا البشارة علي الحاصل منها وهو السرور لكفينا
المؤونة اذ لا شك في دوامه كما نكفاها اذا لحظنا كون المعلول اذا كان مقصودا
من العلة تكون علة غايية للعلة فتصير العلة علة باعتبار ومعلولا باعتبار
اخر فيكون دخول الفاء علي العلة في مثل هذا الموضع دخولا علي المعلول فالبشارة
علة غايية للعلة التي دخلت عليها الفاء وهي الاخبار باتيان الغوث لكونه
مقصودا منها فتكون الفاء داخلة علي المعلول بهذا الاعتبار لا علي العلة فتامل
قوله قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح اذ اخرج مخرج التلاعب فيما يستحيل اجراوه
علي ظاهره كخرق الثوب المسمار علي المفعولية لا فيما لا اجرائه علي سنن استقامته وجه
صحيح **قوله** لو لم تحمل الفاء داخلة في جواب الامر ليكون قوله اد الي الفاء علة لقوله
انت حر ويصير في قوة قوله ان اديت الي الفا فانت حر ليكون الفاء داخلة علي المعلول
كما هو حقيقتها **قوله** قلت العلة اذا استدامت الي اخره حاصله ان دخولها علي العلة
وان كان علي خلاف الاصل الا انه اولي من الاضمار لقربه الي ما هو الاصل في الفاء
وهو التعقيب من وجه لان لاستمرار العلة وجودا بعد وجود المعلول بخلاف
الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه **قوله** ولقايل ان يقول
الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه اذ به تصير
داخلة علي المعلول الذي هو الاصل فيها فينبغي ان يكون هو الاولي واجيب بان
علي تقدير الاضمار لا تبقي للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف
وعورض بانها في العلة كذلك والاضمار انما يكون لتصحيح ما وقع التنصيص
عليه لا لا لغاية قيل والذي يحسم مادة هذه الاشكال ان الفاء في العلة للتعقيب

~~المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة كذلك والاضمار انما تكون التصحيح ما وقع~~
~~التنصيص عليه لا لا لغاير قيل والذي يحسم مادة هذا الاشكال ان الفا في العلة~~
~~للتعقيب المحض~~ وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزا كذلك

فتعارضا فيرجح ما قلنا لعدم الاضمار ولقايل ان يقول الفا في العلة ليست للتعقيب
من كل وجه وفي الجزا له من كل وجه فيعارض ذلك شبهة الاضمار ويمكن ان يقال
الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك **قوله** وتستعار
الفاء بمعنى الواو الى اخره ولهذا قال البعض مشايخنا ان الفاء في قوله لغير الموطوءة
ان دخلت الدار فانت طالق فطالق (فطالق م) بمعنى الواو لتعذر حقيقته على ما تقدم فكان
على الاختلاف المار في الواو فتقع واحدة عند وجود الشرط عند الامام وعندهما
ثلاث قال صاحب البزدوي الحقيقة اولى لان المصير الى المجاز تعذر والتعذر
ممنوع فكان العمل بها اولى فلهذا اختار الاتفاق على وقوع الثلاث وكذا اذا قال
بالفاء لان حقيقة التعليق الترتيب فلا يختلف الحكم بالتقديم والتاخير وعند ذلك
البعض يقع الثلاث اتفاقا كما لو قدر الجزا بالواو وذكر ابو الليث في المختلفات لو قدم
الشرط يقع الثلاث بالاتفاق سوا كانت موطوءة اولا وذكر الكرخي والطحاوي ان
المسالة على الخلاف وان اخر الشرط يقع الثلاث اتفاقا **قوله** فنقول فيما قاله ترك
حقيقة الفاء من كل وجه الى اخره فان قيل لستم بتاركين لحقيقتها ايضا حيث
جعلتموها كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار الوصف الذي هو الترتيب لا باعتبار
الاصل الذي هو اثبات المغايرة بين المتعاطفين اذ حقيقة معناها تلك المغايرة
بوصف الترتيب على انا نقول اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كان المجاز اولى
لانه خير منه **قوله** فهو ان يكون بينه وبين المعطوف والمعطوف عليه مهلة
ولكنها تاتي ايضا للتباين بين المنزلتين كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن
وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما
ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين امنوا لان ثم في ذلك لتراخي الايمان

وتباعده في الترتيب والفضيلة في الاية الثانية عن العتق والصدقة لا في
الوقت لان الايمان في ذلك هو السابق ولتراخي الاهتدا عن التوبة والايمان
والعمل الصالح في الاية الاولى لان الله تعالى لو لم يخلق الاهتدا للعبد لما حصل له شي
من ذلك ولو حمل الايمان والاهتدا على دوامهما لكان متجها في تحقق معنى الترتيب
مع المهلة لتحقق تراخيهما بذلك المعنى مما ذكر معهما وللغفلة عن ذلك النظر توهم
لظاهر الايتين انها لا تفيد الترتيب بين الجمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيه
ما غفلوا عنه **قوله** ليحصل كمال التراخي اذ هي موضوعة لمطلقه والمطلق ينصرف
الى الكامل والكامل ما ذكره **قوله** وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم الى
اخره وما ذهب اليه الامام اولى لان التراخي من حيث التكلم يستلزم التراخي من حيث
الحكم دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممنوع كما في الانشاآت
فعلى (هذا م) يلزم ان يكون القايل بالتراخي في الحكم قايلا به من جهة التكلم ايضا تقديرا
ولا مانع في تقدير انفصال اللفظ وتراخيه مع اتصاله حقيقة لما ان للناظرات
يعتبر الموجود معدوما والمعدوم موجودا بما يترتب عليه ما يليق به من الاحكام
ومثله ليس بمنكور في التعاليل والاحكام فتعلق الاول لاتصاله بالشرط **قوله**
لعدم تعلقه بالشرط لوجود الفاصل **قوله** ولغا الثالث لعدم المحل لانها بانت
لا الى علة **قوله** وفايدة تعلق الاول الى اخره هذا اذا لم يدخل الدار بعد الخروج
عن عصمته لانها تحل اليمين لا الى شي **قوله** قلت لا يضر المبتدا الى اخره الا ولى ان
يقال فاذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو بمعنى الواو وصورة الاتصال
كافية في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه
يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** تطلق ثلاثا اي لقبول المحل وان
لم يكن مدخولا بها تطلق واحدة ويلغو ما بعده لفوات المحل بوقوع الاولى
لا الى عدة **قوله** وفي قوله عليه السلام هذا جواب سوال تقديره ان يقال

لو كانت ثم للترتيب والتراخي لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به الشافعي
فيمن حلف واراد ان يكفر قبل ان يحنث لورود قوله صلى الله عليه وسلم من حلف
على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير رواه
الطبراني من حديث ام سلمة رفعته بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروى الحاكم
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حلف
على يمين يحنث حتى نزلت كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين فاري غيرها
خيرا منها الا كفرت عن يميني ثم اتيت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة
رضي الله عنها قالت كان ابو بكر رضي الله عنه فذكره وهو الصواب واخرج ابن ابي شيبة
عن ابي عمرو سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهم انهم كانوا يكفرون قبل الحنث قوله
عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها
فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه رواه مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ
فليأت وفي المتفق عليه من رواية عبد الرحمن ابن سمرة رضي الله عنه فأت الذي
هو خير وكفر عن يمينك ولما اختلفت الرواة في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن
ابن سمرة وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم الكفارة على الحنث ورواه مسلم
بالوجهين من حديث عدي بن ابي حاتم فجعلنا ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو مجازا
للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فان الواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد
والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوي فيستعار احدهما للاخر عند تعذر
العمل بحقيقته قوله وهو اقرب اليه وذلك لان ثم للترتيب والفاء كذلك فالحمل
عليها اقرب من الواو وتقرير الجواب ان الغرض عدم الترتيب وذلك لا يحصل الا
بالحمل على الواو ولقائل ان يقول الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة
على الحنث ويجاب بانه يقتضي احدهما صادقا بها وهو عطف السابق بقرينة الرواية
الاخرى قوله بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت
عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه نحو جاءني زيد بل عمرو ويحتمل مجيء زيد وعدم

مجيئه وفي كلام ابن الحاجب انه يقتضي عدم المجيء قطعا واذا انضم اليه لا صار نصا
في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى
التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاخبار به
ما كان ينبغي ان يقع وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى للاخذ في كلام اخر من
غير رجوع وابطال قوله قياسا على الطلاق قلنا هذا قياس مع الفارق فان الطلاق
انشاء فلا يدخله التدارك لانه لا يحتمل الصدق والكذب لكونه اخراج الشيء من
العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اخبار يحتملهما فيدخله التدارك الا ان
التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا
لي علي الف ليس معه غيره ثم تدارك الانفراد وابطله بقوله بل مع ذلك الالف
الف اخر عملا بحكم العرف كما يقال ستون بل سبعون فانه يراد به زيادة العشرة
فقط هذا اذا اتحد جنس المال كما مثل اما لو اختلف مثل له علي الف درهم بل الف
ثوب فالحكم فيه لزوم الجميع قوله اما اذا علق اي في غير الموطوءة وان كان الحكم كذلك
في المدخول بها لان الفرق المذكور انما يتاتى في غير المدخول بها واعلم انه لا فرق
في صورة التعليق بين اذا اقدم الشرط او اخره قوله فصار كلامه بمنزلة يمينين
الى اخره للنا ان نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا
لا دليل على تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه وتمسك بعضهم
بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا
على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا
له عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه
قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد
ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق فافهم قوله فاذا عطف
بها جملة على جملة لا يجب نفي ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب والسلب
فان كانت الاولى مثبتة وجب ان تكون الاخرى منفية وبالعكس ويكفي الاختلاف

من جهة المعنى سوا كانا مختلفين لفظا نحو جاء زيد لكن عمرو لم يجي او لا نحو سافر
زيد لكن عمرو حاضر وهي نظيرة بل في عطف الجمل والوقوع بعد النفي والايجاب
كما انها نقيضتها لا في عطف المفردات لان لا تختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد
النفي لا ان بل للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بمذكور واثبات الحكم للثاني
فقط فلا يكون العطف بها الا اخبارا واحدًا ولكن ليس فيها اعتراض عن الاول
وانما الحكمان معها متحققان في الكلام اذن اخبار ان احدهما ثابت بدليله لا بها
والاخر ايجاب ثابت بها لا يقال ان موجب بل وضعًا نفي الاول واثبات الثاني
حتى انتفى مجي زيد في قولك جاني زيد بل عمرو لانه مبني على ان معنى الاعراض
عن الاول هو ابطال والحكم بنقيضه لا جعله في حكم بل المسكوت عنه وهو خلاف
مذهب المحققين **قوله** هذا استثناء منقطع الى اخره قال بعض مشايخنا المحققين
غير نصب على اتصال الاستثناء من عموم العطف بلكن بعد النفي فتامل **قوله**
والا فهو مستانف اي ان لم يوجد الاتساق يفوت احد المعنيين فالمتكلم مستانف
بكسر النون في المتكلم بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اي
الكلام الذي دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله **قوله** ولكنه لفلان
هكذا في بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن لفلان بالعاطفة وهذا تنبيه على
انه لا فرق بين العاطفة وغيرها في التمثيل لعدم تغير المعنى الا ان الانسب
الاتيان بلكن العاطفة لكون البحث في حروف العطف **قوله** لانه حينئذ يكون
شهادة فرد بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك
فيبقى العبد ملكا للمقر الاول **قوله** هذا السؤال وارد على نفي المقر الملك عن نفسه
سواء وصل او فصل حاصله ان المقر له متى نفى الملك عن نفسه من الاصل بقوله
ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارًا بملك الغير للغير وانه باطل وهذا
هو الوجه الذي ذهب اليه زفر وابطل اقراره ولكنا صححنا اقراره بالطريق الذي
ذكرناه في الشرح عند الاتصال لان تصحيح الكلام ولو بوجه بعيد اولى من الغائه **قوله**

كان قوله لفلان الاولى ان يقول كان قوله لكنه لفلان **قوله** لكن لفلان الاولى
ان يقول قلت لكن لفلان الى اخره **قوله** ومثال فوات المعنى الثاني وهو اختلاف
محلي الاثبات والنفي **قوله** نقلا للمولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين
الى اخره هكذا في جميع الشروح وهو المذهب وقد وقع في بعض نسخ التحقيق لا اجيزه
بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين وهو سبق قلم لان المذهب انه لو قال لا اجيزه بمائة
وخمسين يصح النكاح الاول لاتساق الكلام وانصرافا لتدارك الى قدر المهر لا الى
اصل النكاح **قوله** وجعل لكن اي ما في حيزها كلاما مبتدا يفيد نكاحا اخر غير
ما ابطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد لكن تداركا لما قبلها لانه
لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يمكن اثباته بعد انفساخه بمائة وخمسين
والا لزم كون الشي الواحد مثبتا ومنفيا وهو محال والتضاد مبطل للاتساق لان
الاتساق انما يكون بصلاحية كون العجز تداركا للصدر وذلك هاهنا محال لما ذكرنا
قوله ولو قال اجزت النكاح ان زدت خمسين جاز الى اخره ولم يلزمه الخمسين ان لم
يقبل لان قوله ان زدت خمسين شرط زايد لا عبرة به اذ ليس هو عقد ثان **قوله**
اعلم الى اخره اعلم ان او ليس بموضوع للشك ولا للتخيير ولا للاباحة وان افضي
اليها في الخبر والامر هذا ما ذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام واختاره المصنف
وعامة اهل اللغة وذهب القاضي ابو زيد الدبوسي وكثير من ائمة الاصول
والنحو الى انه موضوع في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين
على التعيين وفي الامر للتخيير والاباحة ومنزع الطريقين ان الشك هل هو معنى
يصلح ان يقصد بالوضع ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار به ام لا فمنعه
الاولون بان الكلام انما وضع للافهام ولا افهام مع الشك والتزمه الاخرون
لما ان القصد كما يكون بافهام معين يكون بافهام غيره لغرض من الاغراض مع تبادر
الذهن اليه عند الاطلاق والحق الاول لانه لو كان موضوعًا في الخبر للشك لافاد
في غيره ايضا كافادته لاحد الشيئين فيما لا يختلف باختلاف الحال اولى بالحقيقة

ولكن اجيزه بمائة وخمسين

مما يختلف بكل حال مع ان الاصل عدم الاشتراك واما فضيلة بتبادر الشك فانما يحصل
من محل الكلام لا من كونه موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه لا نزاع لانهم
لم يريدوا الا التبادر الى الذهن عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام على تقدير
تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه
بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** اذ الترادف خلاف
الاصل لك ان تقول لا نسلم الترادف اذا وضعت او للشك لان لفظ الشك وضع
لاستواء الطرفين واو موضوعة لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا
ترادف حينئذ لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى او لا نفسه فتامل
قوله هذا الكلام انشاء شرعا وعرفا لان اثبات الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا لكان كذبا **قوله** يحتمل الخبر اي لانه وضع للاخبار حقيقة ولغة
ولهذا لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر وهذا لا يعتق الحر منهما
لاحتمال الاخبار المطابق للتخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب
بعيد جدا عدم ذكره اولى **قوله** ولو كان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذ المراد لا يجبر
على انشاء العتق ولو كان اخبارا محضا واظهارا لم يشترط صلاحية المحل عند البيان
والحاصل ان في كل من قوله هذا حر وهذا شبهين شبها بالانشاء وشبها بالخبر
فيجب اعمالهما **قوله** فاعتبر جهة الانشاء في مواضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت
وكذا لو قال لامراتيه احديكما طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية
للطلاق لزوال المزاحمة فلو قال عينت الميتة صدق في بطلان براته عنها
ولا يصدق في بطلان الطلاق **قوله** لعدم التهمة اي لان كل واحد من العبدين
متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فلا يتعلق به حق الورثة لان حقهم
انما يتعلق باحد العبدين فقط لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة
فالبيان في كثير القيمة لا تهمة فيه كما انه لا تهمة في البيان في قليل القيمة
وانما مثل بكثير القيمة لان ثبوت الحكم في الاعلى يستلزم ثبوته في الادنى

بالطريق الاولى دون العكس ولانه لو كان انشاء لما صح البيان في كثير القيمة
الا ان يجيزه الورثة لتعلق حقهم به لان العتق في المرض وصية ما بخلاف البيان
في قليلها حينئذ فانه يصح لعدم تعلقه بحق الورثة لخروجه من الثلث **قوله**
كالمكاتب من حيث انه متردد بين ان يودي فيعتق او لا فلا ولا يتعلق حق الورثة الا
ببدله **قوله** ولا يشترط اجتماعهما الى اخره لقائل ان يقول اذا كان او للتخيير فالجمع فيه
ممتنع فكيف يقول لا يشترط اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا
الكلام انما يناسب الاباحة ولا نسلم او في موضع الانشاء تكون للتخيير دائما بل قد تكون
للاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثاني بان المقام يقتضي التخيير واما الاول
فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى **قوله** استحسانا والقياس
ان لا تصح هذه الوكالة للجهالة وجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لعدم
تعلق الالزام بها وهذه جهالة مستدركة فلا تفضي الى المنازعة فلا يمنع الصحة
قوله لان خيار الشرط الى اخره ظاهر بهذا انه علة لعدم افضائه الى المنازعة
وليس كذلك وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان بالواو
وحاصله انا الحقنا خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى التروي فيكون
معتبرا به فلا يجوز فيما زاد على الثلاثة لاندفاع الضرورة بها **قوله** اعتبارا للمحل
بالزمان المراد بالمحل المبيع والزمان مدة خيار الشرط وهي ثلاثة ايام **قوله** فكيف
يصح الالحاق اي الحاق الاقوى بالاضعف والقياس العكس وتقدير الجواب انه لما
كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق بالوسيلة تعلق بما هو وسيلة
اليه فحصل التساوي وجاز الالحاق مع ان قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه
بالعقد مقابل بقوة تعلق خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم وحينئذ
يحصل المعادلة ويجوز الالحاق **قوله** اعلم ان قيد التقدير لا يفيد الى اخره يعني ليس
قيدا احترازيا بل هو اتفاقي والاصل في القيود بيان الواقع لا الاحتراز **قوله** يجب
مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي الى اخره قيل مذهبنا هذا الخلاف

الواجب الاصلي في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل فلا يعدل عنه الا عند صحة
التسمية وقد فسدت للجهالة بادخال كلمة او وعندهما الواجب الاصلي في النكاح
فعنده مهر المثل لانه اعدل عنه الا عند صحة التسمية وقد فسدت للجهالة بادخال
كلمة او وعندهما الواجب الاصلي المسمى فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من
كل وجه وهو منتف اذ يمكن ايجاب الالف او الاوكس للتيقن به كذا قالوا ان الاصل
مهر المثل ثم اختلفوا في فساد التسمية في هذه فعنده فسدت لادخال او فيصار
الى مهر المثل وعندهما لم تفسد لان المردد بينهما لما تفاوت ورضيت بايهما كان فقد
رضيت بالاقل او الاوكس فتعين فلم يصر الى مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد
لا تسمية فيه صحيحة ثم عنده الى اخره يعني ان كان مهر المثل الفين او اكثر كان لها
الخيار ان شائت اخذت الالف حالة وان شائت اخذت الالفين بعد سنة لانها
التزمت الحط اما في القدر واما في الاجل وان كان اقل من الالف كان له الخيار في
العطا ان شاء اعطى الالف حالة وان شاء اعطى الالفين بعد سنة لانه التزم الزيادة
الى الالفين بصفة الاجل والى الالف بلاها وهما مختلفان فيتخير وان كان بينهما تعين
لها مهر المثل وفي باقي الصور ان كان مهر المثل مثل الاقل او اقل منه وجب الاقل وان كان
مثل الاكثر او اكثر وجب الاكثر وان كان بينهما وجب مهر المثل **قوله** يجب احد الاشياء
عندنا ذهب الجمهور الى ان الواجب في الواجب المخير احد الاشياء الثلاثة غير عين
وللمكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكفر بواحد منها ايها شاء فيتعين في ضمن
فعله لا بالقول كان يقول عينت فعل كذا للكفارة ولو اتى بالكل يكون الواجب
واحدا وهو ما كان اعلى قيمة بخلاف ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب الا على ما هو كان
الادنى قيمة لان الفرض يسقط به وقال بعضهم الواجب احدها عينا عند الله وان
مجهولا عند العبد والله تعالى يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب
بعض مشايخ العراق والمعتزلة ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحد سقط
الباقي فقال ابو الحسن البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها لا ان

يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون
الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك
كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا **قوله** والفرق بين التخيير والاباحة الى
اخره المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة
دون التخيير فذا لمنع الجمع وذلك لمنع الخلو لكن الفرق هاهنا انه لا يجب في الاباحة
الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز
بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على
الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما
في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل
الاباحة **قوله** ولنا الى اخره حاصله كلمة او وان اقتضت التخيير لكن لا يمكن القول
هنا به وذلك لان او دخلت بين اجزائه وهي متنوعة بالخفة والغلظ على تنوع
الجناية وهذا لان الجنايات متنوعة بتخويف واخذ مال او قتل او قتل واخذ مال
فاستغنى عن بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنوع الجزاء وقد ثبتت انواع الجنايات
مقابلة انواع العقوبات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما وهذا لان الجزاء انما
يكون بحسب الجناية في الشدة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولانه لا يليق
بالحكيم ان يعاقب على اخف انواع الجناية باشد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاخف
فلو اثبتنا التخيير فعل ما لا يقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة الباهرة وهو محال
فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب المقتضي لمقابلة كل نوع من الجنايات
بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف اية الكفارة فان او دخلت في مقابلة
جناية واحدة وهو الحنث ومقامه مقام الانشاء لا الاخبار وهي في الانشاء
مقتضي التخيير وقد امكن الحمل عليه من غير مانع هنا وامتنع ثمة لما ذكرنا من المانع
فافترقا **قوله** وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض الى اخره هذا
في غير التعليق فانه ثمة اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط بل جملة الشرط

مقابلة بجملة المشروط لايقاد انواع الجناية المذكورة هنا ثلاثة وهي القتل
واخذ المال وخوف السبيل او اخذ المال فقط وانواع الاجزية اربعة فكيف يصح
الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا اربعة الثلاثة المذكورة والقتل
فقط وحده ولكن المصنف والشارح لم يذكراه لكونه معلوما انه مقابل بالقتل
قوله عن ابن عباس الى اخره رواه الشافعي في سنده والمعنى ان كل جماعة قطعوا
الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزا المقابل لذلك النوع
وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر منه قوله من قتل
واخذ المال صلب حمل ابو حنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره
بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب
والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية مشتملة على جهة تعدد وجهة
اتحاد فان من حيث الصورة مشتملة على اخذ المال والقتل وهما جنايتان مختلفتان
ومن حيث مجموعهما قطع طريق على المادة مشتملة على جناية واحدة فبالنظر الى
تعددها يستحق تعدد الجزا وبالنظر الى اتحادها يستحق جزا واحدا وعندهما يتعين
الصلب او القتل لظاهر الحديث وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس
ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب
فقط قوله لانه اي الواحد الثابت هنا لان او وضعت لاحد الشيئين قوله والاعم
يجب صدقه على الاخص يعني عموما كالانسان فانه يصدق على زيد وعمرو وبكر
وغيرها وكذا الواحد الغير المعين في مسئلتنا يصدق على كل من العبد والدابة
على سبيل البدل قوله وذلك الواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير محل
للعتق لصدقه بالدابة والدابة غير محل للعتق قوله ولقائل ان يقول ان
ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام
اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات يعني واذا لم يكن بعض ما صدق عليه

المفهوم صالحا لايجاب الحكم تعين الاخر له والجواب عنه ان هذا مفهوم طبعي حكمه
حكم الذوات لان المطلوب به فرد خارجي منه فهو جزء الجزئي الخارجي وجزء الخارجي
خارجي وما كان خارجيا تعلق به الحكم وذات كل شي بحسبه فيتعلق به الاحكام
على تقدير وجوده في فرد خارجي بعينه المكلف كما في الواجب المخير لا مفهوم عقلي
او منطقي حتى يتاتى ما قيل قوله ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما لان الباطل لا حكم له ولقائل ان يقول لا نسلم ان ظاهر
العبارة تدل على عدم العتق عندهما اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام
في المطلق عن النية اذ المقيد بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترط
له غير صلاحية المقصود بالحكم لا كل ما صدق عليه اللفظ لعدم الحاجة اليه عند
ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما نقل عن المبسوط من ان العبد يتعين بالنية قوله
لكن على احتمال التعيين يعني لكن قال بصحة الكلام ووقوع العتق في العبد
بناء على ان ابهام ذلك الاحد الداير ليس ابهاما من كل وجه وانما هو ابهام على
شرف الزوال لاحتمال التعيين على ما مر قوله حتى لزمه التعيين في مسالة
العبدين الى اخره الحاصل ان الكلام في مسالة العبدين جاز على حقيقته لعدم
الصارف وفي هذه المسالة مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصا
وهو عدم صلاحية الدابة للحكم الى مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز
المحتمل اولى من الاهدار صونا لكلام العاقل عن اللغو قوله اي لو كان المذكوران
عبدين قد استغني عنه كما لا يخفى قوله وان استحالت حقيقته ان وصلية
فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير ما الحكم قلنا حكم عبديه لوجود المحلية
في عبد الغير وان توقف الوقوع على الاجازة قوله فيبطل المجاز هذه الفاء تسمى الفاء
الصيحية عند الاصوليين وفاء النتيجة عند اهل الميزان وفاء جواب شرط محذوف
عند النحاة اي وان كان كذلك فيبطل فقد جرى على كل اصله الذي حققناه
في بحث الاستعارة عند قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فلا تغفل عنه قوله

فتصير بمعنى واو العطف اي في افادة الجمعية في الحكم لا عين الواو ونفسها لان
او تقتضي اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد والواو يقتضي ذلك بصفة الاجتماع
فهما متشابهان لا مترادفان فمن حيث ان كل واحد منهما مراد يشبه واو العطف
ومن حيث ان كل واحد منهما على الانفراد لا يكون عينها فيكون معنى او مرعيا
من وجه وفي الجمعية المستفادة من او من الوكادة ما ليس في الجمعية المستفادة
من الواو وتلك فائدة الاستعارة فافهم **قوله** لم يحنث الا مرة لانه لما حنث
بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الاخر ولا خيار له في تعيين كما في
احدهما للكلام كقوله لا كلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار احدهما
للبر ولو استعمل او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر
يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما بانتا ولك ان تقول لو كان او لاحد الشيئين
كان بمنزله لا اقرب احديكما وفيه يكون موليا من احدهما فقط حتى لو مضت
المدة بانت احداهما والخيار له فينبغي ان يكون هنا كذلك والجواب ان القياس
في مسالتنا هذه ان يكون موليا منهما لان احدى شئ غير معينة فكانت كالنكرة
وقد وقعت في النفي فتعم الا انها كلمة خاصة تعم بساير قرائن العموم فكانت في حكم
المعارف فلا تعم في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في موضع الاباحة
فكذا في موضع النفي **قوله** لان تعدد الحنث الى اخره هذا لا يصلح علة لما قبله
وكان حق العبارة ان يقول واذا لم يتعدد اليمين لا يتعدد الحنث لان الى اخره
قوله مثال النفي الى اخره مثل المصنف رحمه الله للنفي بالمثال الاول فما الحاجة
الى ذكر هذا المثال وكانه غفل عن مثال المصنف **قوله** فله ان يكلمهما
وكذا اذا قال والله لا اقربن الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن
قال قد برئ فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعي المالين
جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم اما في المسالة الاولى فظاهر
واما في الثانية فلان قوله هذا يوجب حظر الدعوي في جميع الحقوق فكان

قوله الا دراهم او دنانير استثناء من الحظر **قوله** لم يجز ان يجالس كل واحد من
الفريقين اي لم يخرج عن عهدة الامر بالاقتصار على مجالسة احدهما **قوله** وفيه
بحث الى اخره الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح
كما سيجي على انا نختار الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد
من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها **قوله** ويستعار او بمعنى حتى والمناسبة
ان او لاحد المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية
قاطع للفعل وانما لم تجعل بمعنى الى لانها اصل في الغاية بخلاف حتى لقرب
حتى من او من حيث العطف والنصب **قوله** ويحتمل الكلام ضرب الغاية وذلك
انما يتحقق اذا كان صدر الكلام نفيا لا يقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد
او لان النفي والتحريم مما يحتمل الامتداد فلا يشكل بقول الرجل والله لا ادخل هذه
الدار او لا ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للتخيير وليست بمعنى الغاية وان جمع
بين نفي واثبات لان النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد
فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل الاول حنث في اليمين الاول وبطلت الثانية لانه
خير نفسه في التزام الحنث باحد اليمينين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى
وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول
في الثانية **قوله** والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وجه الاول انه اذا تاب
عليهم كيف يصح دعاه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب عليهم فقد حصلت الهداية
لهم فيكون سؤال الهداية لهم تحصيل الحاصل **قوله** ولقائل ان يقول الى اخره والجواب
على ما ذكره الزمخشري رحمه الله يخرج الاية عن ان تكون من هذا القبيل ومثل له
بحو لو قال فالله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان او فيه بمعنى
حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار
الاولى الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية
اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه لتعذر العطف عليه وفيه نظر على

ان ما ذهبنا اليه فيه عطف علي الاقرب وهو اولي بخلاف ما ذكره الزمخشري
علي ان الاعتراض علي المثال ليس بشيء **قوله** وايضا الطلاق الفساد في العطف
علي ما ليس حسنا بل يناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية **قوله** وفيه
نظر الي اخره يمكن الجواب بان الكلام في عطف مجرد الفعل علي الفعل لا عطف
الجملة علي الجملة وما ذكر من الاستشهاد لا يرد علينا للفرق بين الواو ولان
الواو تنصب المضارع بان مضمرة الا اذا كانت للمعية دون العطف بخلاف
او فانها لا تنصب المضارع بان مضمرة بعد الواو الا اذا كانت بمعني الي وهو
ممنوع لان الفعل فيه منصوب بان مضمرة بعد الواو ولو وقوعه جواب النهي وليست
الواو للعطف بل للمعية وهو معني حتي او الا ان وحينئذ يتعين الحمل في الاية
علي حتي الناصبة لعدم تقدم الفعل المنصوب ومع هذا لم يمنع عن الاجرا علي الحقيقة
وهي الجمعية ولعل ما نفيه هذا الاختلاف من خواص كلمة او فان لبعض الحروف
شانا في الاختصاص ليس لغيره كاختصاص لكن بالاستدراك بعد النفي والعطف
حتي بان يكون ما بعدها حدا او ملاقيا واختصاص لا بان يكون ما قبله منفيا
ونحو ذلك **قوله** وحتي للغاية الغاية حد الشيء ونهايته التي ينتهي بها يعني
انها وضعت لان تدل علي ان ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها كالي وان كان
بينهما فرق من حيث ان حتي يجب ان تكون الغاية بعدها ما ينتهي بر المغيا
سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة حتي راسها او ملاقيا له نحو
نمت الليلة حتي الصباح فلا يجوز حتي نصفها وان الي ليست كذلك فيجوز
الي نصفها والي ثلثها ولكن وقع الخلاف في دخول ما بعدها فيما قبلها
فذهب الجمهور الي عدم الدخول كالي اذ هو الاصل واختاره فخر الاسلام وتبعه
المصنف مشيرا اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة
المتاخرين الي الدخول نظرا الي الغرض من الفعل المتعدي بحتي وهو انقضاء
الشيء الذي تعلق به شيئا فشيئا الي ان ياتي علي جميعه وذا لا يتحقق بدون الدخول

وذهب الفرا والسيرافي الي القول بدخول الجزا دون الملاقي ويوافقه التعليل
الثاني فعلي الاول لم تؤكل الراس ولم ينم الصباح وعلي الثاني اكل الراس ونيم الصباح
وعلي الثالث اكل الراس ولم ينم الصباح **قوله** وتستعمل للعطف مع قيام معني
الغاية غير انها لا تعطف الا علي ما كان مما قبلها غاية في قوة او ضعف فيتقيد
العطف بها ان المعطوف قد فاق في القوة او لضعف ما عداه من افراد المعطوف
عليه وانه ارتقي علي درج الترتيب التنهي الي غاية الشرف او انحط عنها الي
غاية الخسة فالاول كقولك مات الناس حتي الانبيا بمعني ان الموت قدار تفع حلوله
في القوة والفضاعة بكل شخص الي ان حل باشرف الناس وهم الانبيا عليهم السلام
والثاني ما ذكره المصنف بقوله استنت الفصال حتي القرعي **قوله** كقولك سرت
حتي ادخلها بالنصب وحتي في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان لتكون في
ذلك داخلة علي الاسم تقديرا بتاويل المصدر لئلا يلزم دخول الجار علي الفعل
قوله ان يجعل غاية بمعني الي ضابط ذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب
سوا اتحد فاعله وفاعل الفعل الذي قبل حتي نحو سرت حتي ادخلها او تعدد نحو
ان لم اضربك حتي تصيح فحتي في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان لتكون
داخلة علي الاسم بتاويل المصدر **قوله** فان قلت ان يجعل خبرا عن مواضعها
وهو غير صادق عليه لان الجمل ليس هو المواضع والخبر يجب صدقه علي المبتدا
كزيد قايم والا لم يصح الحمل كزيد جماد اذ لا بد في الحمل من امرين الاتحاد في الماصدق
ليصح والتغاير في المفهوم ليفيد **قوله** وهي جملة مبتداة اي وهي حرف ابتدا
وما بعدها جملة مبتداة غير معمولة لما قبلها فعلية كانت او اسمية غير ان
الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية نحو ضربت زيدا حتي زيد غضبان وقد تكون
محذوفا نحو اكلت السمكة حتي راسها بالرفع اي ماكول ويمتنع تقدير ان بعدها
لكونه حرف ابتدا ومثال الفعلية وزلزلوا حتي يقول الرسول في قراءة من يرفع
يقول واما علي من نصب فتكون بمعني الي **قوله** بمعني لام كي نحو حتي لا تكون فتنة

قوله للعطف المحض اي الخالص عن الغاية والمجازاة المستفاد من الفاء لظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف بل يحصل بمجرد الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وسيتضح لك ذلك في الفروع الاتية قوله وتبطل معنى الغاية هذا لا يطابق حل الشارح مرجع الاشارة ولو رجع الاشارة الى الغاية والمجاز بناء على انه يشار بالمفرد للمثنى ليطابق في الجملة من حيث انه اقتصر على ذكر الاصل وهو الغاية ولا يخفى ما في عبارة المتن من عدم التطابق ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف المحض وطرح لفظ البطلان ومتعلقه لكان اولى فافهمه قوله مسايل الزيادات اي الثلاثة المتفرعة على المعاني الثلاثة على الترتيب قوله يحنث بعتق العبد لوجود الشرط وهو نفي ضرب المغيا بالصياح ولقايل ان يقول شرط البر متصور في الزمان الثاني فلم حنث في الحال واجيب بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فيتقيد به وفيه نظر فان هذا يمين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه من يمين الفور لعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان مقصورا في الزمان الثاني لكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو الاقلاع قبل الغاية موجود ولا يتخلف الموجب عن موجبه فتامله قوله فيجعل غاية حقيقة هذا ان لم يغلب على الحقيقة عادة كما هنا فان غلب وجب العمل به حتى لو قال ان لم اضربك حتى يموت كان على الضرب الشديد دون حقيقة الموت قوله ولو قال لم ات حتى تغديني هذه المسالة الثانية المتفرعة على السببية والمجازاة قوله فيكون المعنى لكي تغديني وشرط البر فيها اتيانه اليه اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بان اتاه معظما زائرا له بر في يمينه سوا غداه او لم يغده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترتب

عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه محقرا له قوله ان لم اتك حتى اتغدى هذه هي المسالة الثالثة المتفرعة على العطف المحض قوله وعندي ثبوت الالف اوجه قال بعض الشارحين بالالف نظرا الى المعنى وبدونها نظرا الى اللفظ قال بعض المحققين قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم حتى اتغد بالجزم لانه معطوف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجر يجي لا ابالي هذا اخر كلام الاتقاني وفيه شي لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع على معنى جاء واشيا فشيا حتى جاء المشاة ومثلوا بذلك لما هو غاية في الضعف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ المشاة لم يسبقوهم وان كان ذلك يمكن بتكلف فتامله قوله استعير حتى هذا شروع في ابتدا تقرير المسالة ولقايل ان يقول الى الجواب ان كونها في ذلك تقييد السببية مسلم واما كونها تلك الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان ذلك من فوايد الاستعادة على ان تنصيصهم على افادتها السببية مع المجازاة ينزل منزلة دوايتهم واذا ثبت المجازاة والسببية انتفى وقوع احد فعلي الانسان جزا لفعله الاخر بلا ريب بخلاف القول بمحض السببية فانه لا ينافيه اتخاذ الفاعل على معنى كي ادخل الجنة على البنا للفاعل كي ان يدخلني الله الجنة فادخلها اذ الانسان لا يدخلها بعمله وانما يدخلها اذا تداركه الله تعالى برحمته فالمجازاة فيه لازمة ايضا مع كونها بلي فضلا عن كونه بحتي فلا يدخل ذلك على متامل اعلم ان هذا القسم ليس له نظير في كلام العرب اذ لم يوجد في كلامهم حتى مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية لكن الفقها استعاروها بمعنى الفا للمناسبة بين الغاية والتعقيب وهذا لما عرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل في كل جزئي بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد ابن الحسن رحمه الله ممن يوخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفا وتاوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفا وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات

وانما يحمل مستفادة لما يفيد مطلق الجمع كالواو كما ذهب اليه العتابي واختاره الاتقاني
رحمه الله لان الترتيب انسب بالغاية والاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفي ان
الاستفادة بمعني الفا اعني التعقيب من غير تراخ انسب اذ الغاية لا تتراخي عن
المغيا **قوله** لان الترتيب انسب بالفا ظاهره ان حتي للترتيب وفيه شي لان الاصل
في الغاية افادتها الترتيب ليس بالوضع بل مما دخلت عليه في العطف مما يفيد
الترتيب فلا معني للقول بان الحمل علي الفا انسب بجامع الترتيب علي انها اذا كانت
المعتبر ترتيب اجزا ما قبلها ذهنا من فيها الاضعف الي الاقوي او بالعكس ولا يعتبر
الترتيب الخارجي ويمكن ان يجاب بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الحاصل بين
الغاية والمغيا والمعطوف بالفا فتامل **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح
المنار صوابه في شرح المنتخب **قوله** بمعني الواو انسب الي ان يمكن ان يقال كونها بمعني
الفا انسب لظهور المناسبة بين الغاية والسببيه اذ المسبب يعقب السبب
والمغيا يعقب الغاية وهذا لما عرف من ان المجاز لا يتوقف علي النقل في كل جزي
اذا وجدت العلاقة فالعلاقة في الفا اشد لان فيها العطف والسببية وكل يصلح
علاقة **قوله** وفايدته اي فايدة المعطوف في هذه المسالة لو لم يات او اتي وتغدي
مع التراخي يحنث اما اذا اتي فتغدي من غير تراخ بر في يمينه والمذكور في نسخ الزيادات
ان الحكم لذلك ان الفور والاتصال والا فهي للترتيب سوا كانت مع التراخي او بدونه
حتي لو اتي وتغدي متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد
الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام او في الوقت الذي ذكره
ان وقته مثل ان لم اتك اليوم حتي اتغدي وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدي
من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدي بعد
ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معني لقوله غير متراخ عن الاتيان بان ياتي وقتا
اخر فيتغدي عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي علي
التراخي الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله** حروف الجر واضافة الشي الي حكمه

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الي اسم نحو مررت بزيد او اسما الي اسم نحو المال لزيد
وقد ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهي البا وعلي ومن والي وفي لمزيد الحاجة اليها في كثير
من المسايل **قوله** البا الالصاق هو معناها الوضعي بدلالة الاستعمال العرب اياها فيه
وهو اقوي دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع والالصاق تعلق الشي بالشي واتصاله
به وهو اما حقيقي نحو به دا اي التصق به او مجازي علي سبيل الاتساع نحو مررت بزيد
والمعني التصق مروري بمكان يقرب من زيد لان مرورك الذي هو صفة قايمة بك
غير متصلة بزيد وعن الاخفش ان المعني مررت علي زيد بدليل قوله وانكم لتمرون
عليهم مصبحين **قوله** لان المقصود في الالصاق الالصاق يقتضي ملصقا وهو ما قبل
البا وملصقا به وهو ما بعدها والملصق هو الاصل في الالصاق والملصق به بمنزلة
الالة فتدخل البا علي الاثمان التي هي الة اولان البا الة كالالات اذ المقصود من البيع
هو الانتفاع بالمملوك وذلك متحقق في المبيع دون الثمن لانه في الغالب من النقود
وهي لا انتفاع بها سوي التوصل الي المقصود كغيرها من الالات ولهذا صح البيع مع
عدم ملك الثمن ولم يصح مع عدم ملك المبيع **قوله** فان قلت هذا ليس بجلي اذ المقصود
للبايع في قولك بعت هذا الفرس بعشرين دينارا ليس الا الدنانير كما انه لا مقصود
للمشتري سوي الفرس مع ان الثمن احد الركنين فكيف يكون ما تبعا للاخر واجيب بان
المقصود من شرعية البيع الوصول الي ما يتوقف عليه بقا الانسان من الماكل والمشرب
والملبس ونحوها وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود لذلك وانما هو
وسيلة اليه لانه كان مقصودا في البيع ايضا الا تري ان البيع يبطل بهلاك المبيع
قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستدلال به قبل القبض لان التصرف
اية التبعية والمتبوعية في الثمن جاير قبل قبضه دون المبيع لنهيه عليه السلام عن بيع
ما لم يقبض وفيه شي فانه اذا اعتق المشتري العبد في يد البايع قبل قبضه صح
والجواب ان العتق شرطه الملك وقد وجد والبيع شرطه القدرة علي التسليم وذا يكون
بعد القبض **فان قلت** هل يجوز التصرف في الثمن من البايع والمشتري ام لا **قلت**

اما البايع فيجوز مطلقا واما المشتري فان كان نقودا جاز لانها لا تتعين وان كان
عينا فلا يجوز ويكون سلما فتراعي فيه شرايط السلم ويجعل العبد راس مال السلم
والكر مسلما فيه فلا يصح الاستبدال به قبل القبض والفرق بين الصورتين ان
اضافة العقد الي العبد بجملته اصلا ملصقا بالكر والثمن تابعا ملصقا به وشرطا
في العكس بالعكس **قوله** يقع علي الاخبار بالحق وهو ما طابقه الواقع من الكلام
ويقابله الباطل وهو وان ساغ استعماله في الاعتقادات مرادف للصدق المقابل
للكذب وهو وان ساغ استعماله في الاقوال واعتبرت مطابقته للواقع مرادف للحق
ايضا لا علي مطلق الاخبار لان حرف الالصاق يقتضي ملصقا به فيكون دليلا
علي مفعول الخبر لان القدوم الذي صحبته البا لا يصلح مفعولا للخبر ولكنه معمولا
للبا والشي الواحد لا يجوز ان يكون معمولا لعاملين فيكون التقدير ان اخبرتني
خبرا ملصقا بقدوم فلان والخبر الملصق بقدومه لا يكون بدونه فلا يقع العتق
بالخبر الكاذب لانعدام شرطه وهو صدق الخبر فيه شي اذ يجوز ان يكون الشي معمولا
لعاملين مختلفين احدهما عامل في اللفظ والاخر في المحل نحو كفي بالله شهيدا او مررت
بزيد فيجوز ان يكون القدوم مجرورا بالبا لفظا منصوبا بالفعل محلا فيكون مفعولا
ثانيا بلا اضمار كما في ان اخبرني بهذا الخبر زيد **قوله** فهو يقع علي مطلق الخبر لانه
اذا لم يذكر البا صلح الثاني لا يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرتني
قدومه وحقيقة القدوم لا يصلح مفعول الخبر فيتقدر مضاف محذوف هو لفظ
خبر ليصح الكلام فيئول المعني الي ان اخبرتني بخبر قدومه والخبر اسم للكلام يدل
علي المخبر به لا غير فيتحقق الشرط وان كان كاذبا ويلزمه تحقيق المشروط **قوله** ولا
يبقي الفرق يعني بين الصورتين التلفظ بالبا وتقديرها لان المقدر كالملفوظ
واجاب الهروي بان البا اذا قدر كان ثانيا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا
كان مذكورا والبا التي للالصاق اقوي من التي للتعدية فلهذا يقع الاول علي
الحق دون الثاني **فان قلت** الاخبار يستعمل بمعني العلم قال الله تعالي ما لم تحط به

خبرا اي علما فكان الواجب ان يقع علي الحق كما قالوا ان اعلمتني ان فلانا قدم **اجيب**
بان الخبر في العرف كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع علي الخبر الحق
والباطل وهو لا يجوز ذلك في العلم **قوله** لانه خروجا موصوف بصفة وهو الاذن
عامة باعتبار عموم موصوفها لوقوعه في سياق الشرط اذ عموم الموصوف يستلزم
عموم الصفة تامله واما جواب الشارح فحاصله ان عدم الفرق انما يكون لو لم يكن
ما قدر دخول البا عليه متضمنا للاسناد وهو وهم لان ان مع اسمها وخبرها يتضمن
الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك جا عدم اقتضاء الصدق لكونه اسنادا
خبريا محتملا للصدق والكذب **قوله** شرط تكرار الاذن في كل خروج فلو اذن فلم تسمع
فخرجت لم يحنث عند ابي يوسف وعندهما يحنث ولو اذن لها متي شات او كلما ارادت
ثم نهاها فخرجت ولم يحنث عند ابي يوسف وقال محمد يحنث ولو قال الحالف اردت
بقولي الا باذني الا ان اذن لك صدق ديانة لا قضا لان فيه تخفيفا ولو قال في
الثانية اردت الا باذني صدق قضا لان فيه تشديدا **قوله** فيكون تقدير قوله
الا باذني الا خروجا ملصقا باذني وهو استثنا مفرغ فيجب ان يقدر له لفظ
عام مناسبا له في جنسه ووصفه ليستثني منه فيكون المعني ان خرجت خروجا
الا خروجا باذني والنكرة في سياق الشرط تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه علي
المنع **قوله** فلا يحمل علي الاستثنا لان الاذن غير مجانس فيحمل مجازا عن الغاية بمعني
حتي وللشان تقول جعله بمعني حتي مجازا والاستثنا المنقطع مجاز فلم رجح احد المجازين
والجواب ان جعله بمعني حتي مجازا اقرب الي الحقيقة **قوله** كما ان المستثني سبق قلم
والصواب كما ان الاستثنا قصر للمستثني منه وبيان لانتها حكمه وايضا كل منهما
اخراج لبعض ما يتناوله المصدر **قوله** اشهر من ارتكابه فيه شي اذ العلة تنافي
الشهرة ولئن سلم فلنعارض ما هو بنية المجاز كما سنذكر **قوله** واما وجوب الاذن
في كل دخول الي جواب سوال تقديره ظاهر هذا ولو نوي بقوله الا ان اذن لك التكرار
صدق قضا وديانة ولو نوي المرة فقط في الا باذني صدق ديانة لا قضا كذا في

جوامع البرهاني قوله فان قلت ان مع الفصل الي هذا السؤال مبني علي منع تعذر
الاستثنا وجعل الا مستعملة في موضعها كما لا يخفي بالتقدير المذكور قوله كالي قلت
علي هذا التقدير الي اخره اجاب الهروي علي هذا التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل
المصدر حينا ثم ما ارتكبناه اولي لان المجاز اهون من المحذوف لان في الحذف جعل
غير المنطوق منطوقا ثم علي ذلك التقدير يلزم الحذف مرتين حذف الوقت المضاف
وحذف الوقت المستثني منه قوله الا وقت اذني ليس بعام لانه مضاف الي المعرفة
فيختص بالاذن مرة قوله ولو بدل اي لو قال السايل الا وقت اذنت لك مكان
قوله الا وقت اذني لصار الوقت عاما لكونه نكرة في سياق الشرط ولو صح السؤال
الي ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحنث بالشك لان عدم الحنث
لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتي لا يزول بالشك سلمنا انه يقيني لكن لنا قاعدة
اخري وهو انه اذا اجتمع معنا حاضر ومبيح قدم الحاظر وهنا قد اجتمع عدم الحنث
علي التقدير الاول والحنث علي هذا التقدير فينبغي ان يحنث وهذا تقرير الاشكال
ولقايل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع حاضر ومبيح قدم الحاضر انما هو بين
الادلة بان ورد دليل لاباحة شي واخر بحظره اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين
بان ادي اجتهاد الي اباحة شي واخر الي حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع
الي الاصل وهو الاباحة فتامل قوله وفيه بحث الي اخره فلم حمل علي هذا المجاز دون
مجاز اخر وهو معني السببية والجواب عنه ان الحمل علي الشرط اولي لانه اقرب
الي الالصاق لان في الالصاق معني الترتيب بالزمان لانه يقتضي ملصقا به
مقدما علي الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني موجود في الشرط
مع المشروط بخلاف العلة والسبب لانهما ربما يكونان مقارنين المعلول والمسبب
زمانا فيكون اعتبار الالصاق بالشرط اولي مما سواه وفيه شي اذ لا نسلم ان الالصاق
يقتضي الترتيب والصواب ان يقال لا نسلم انها اذا كانت للسببية يقع الطلاق
منجزا ولو سلم ذلك فذلك انما يكون لا لغايتها بحيث لم يتعلق بها ما قبلها اصلا

والحمل علي مجاز فيه اعمال له خير من الحمل علي مجاز يستلزم الالغا لا يقال حمله علي الشرط
يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغا لانا نقول الالغا فوق الابطال هذا فبقي شي
وهو ان يقال لم عدل عن الحقيقة وهو الالصاق الي المجاز وهو الشرط من غير داع وهو
امكان العمل بالحقيقة وسنذكر الجواب قريبا قوله والاوجه الي اخره قد يقال ما ذكره الشارح
من الاوجه هو معني قولهم بمعني الشرط اذ لم يعنوا بكونها للشرط انها خرجت عن
حقيقة الالصاق وتمحضت بمعني الشرط بل انما ارادوا التشبيه للايضاح لان الالصاق
وان كان لا يتحقق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط الا ان الملازمة
لما كانت بين المشروط والشرط اشهر قالوا هي بمعني الشرط للايضاح اذ قوة المناسبة
يقتضي شدة الاعتنا وحينئذ سقط الترديد المذكور في صدر البحث ويصير
ذكر الاوجه الي اخره تطويلا فتامل قوله كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالي فانه
لم يقع لعدم الوصول الي العلم بوجود الشرط لان مشية الله تعالي لا يمكن الوقوف
عليها والجاري علي لسانه تعليق لا تطليق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط
والشرط هنا لا يعلم فلا يقع شي وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه يحقق
اذ لو لم يشا الله لما اجري علي لسانه التطليق والجواب ما مر قوله فكان ينبغي
ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط لان حصول مشية العبد يستدعي
حصول مشية الله تعالي قوله يمكن الجواب الي اخره تقرير الجواب انا سلمنا ان اشاءة
العبد تابعة لاشاءة الله تعالي ولا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله تعالي اذ لو كان
كذلك لوقع كلما اراده العبد واللازم باطل فكذلك الملزوم قوله او بقوله الي الفرق
بين هذا وبين الاول ان في الاول جعل متعلق مشية الله تعالي فعل مشية العبد
وفي الثاني نفس مشية العبد وفي الاول الباء مقدرة سببية اي لا يصدر منكم
فعل المشية الا بسبب اشاءة الله اياه وفي الثاني لا يقع منكم فعل المشية التي هي
اثر الفعل الا لمشاءة الله اياها وهذا تعيّن في الجواب قوله ولو قال انت طالق
بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال وكذا لو قال

انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في امر الله او في ارادته او بقدرته فانه
لا يقع لان حرف في مجاز عن الشرط ولو قال انت طالق لمشيئة الله او لارادته
يقع لان اللام للتعليل فكانه قال انت طالق لان الله شاء وهذا مما يدل على عدم
الفرق بين المشيئة والارادة ولو قال انت طالق بارادة الله او بمحبته او برضاه
لا يقع شيء لما قلناه في مشيئة الله تعالى **قوله** لان الشرط في بعضها محال وهو العلم
والقدرة لانهما ليسا صفتا تاثير اذ العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود
والمعدوم ولا يلزم الوقوع اذ كل شيء عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها
صفات تاثير وايجاد اذ المراد بالايجاد المفهوم من قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فهذه وان كان يصح التعليق
بها لكنه مهجور استعماله وعلى هذا الاستعمال لم جعلها شروطا لا يقع كما في
المشيئة **قوله** يقتضي وقوع الطلاق البتة هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم
الوقوع **قوله** والجواب اي عن قوله واما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق
عليه لان الكلام انما هو في الوقوع على تقدير عدم المشيئة دون المشيئة **قوله**
لا نسلم ان هذه الكلمة ان لم يشاء الله للتعليق بل للابطال لان التعليق بالمشيئة
ابطال اي سبطل لصدر الكلام واذا ابطل الكلام بعضه بعضا خرج المجموع عن حيز
الافادة فلا يقع شيء اصلا البته ولو سلم انها للتعليق فلا نسلم لزوم الحكم وهو وقوع
الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه ممكنا
وليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع على مشيئة الله تعالى وعدمها وايضا وقوع الطلاق
على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال لكون ما لم يشأ مقطوعا بعدم وقوعه فالتعليق
بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو **قوله** وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم للتبعيض لانها دخلت على المحل فلا يستوعبه فيجب مسح بعض مطلق
اذ لا رجحان للبعض على البعض فيتادى الواجب بمسح مطلق البعض والا لزمت
الزيادة على النص بخبر الواحد وهي لا يجوز عند من قدره بالربع او بثلاث اصابع

وقال مالك انها صلة زيدت لتاكيد تعدي الفعل فيجب مسح كل الراس
كما لو قيل وامسحوا رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه احوط ليخرج به
عن العهدة بيقين **قوله** وليس كذلك اي ليس معنى الباء في الاية كما قالاه من
التبعيض والزيادة لانها لم توضع لشيء منهما اذ لو كانت لنقل ضرورة ان لا ثبوت
للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو الالصاق
قوله وذلك لا يستوعب الكل اي كل الراس عادة اذ عادة الله قد جرت في خلقه
مقعر يد كل انسان اقل من محدب راسه بل بان يكون مقعرها قدر ربع راسه
وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الراس ولصوقها بها وذلك باخذ ربع
الراس في العادة فيقدر به ولا حاجة الى المد **قوله** وصار المراد اكثر اليد وهو
ثلاثة اصابع عملا بقاعدة ان الاكثر حكم الكل وفي هذا رد على زفر حيث اجاز
المسح باقل من ثلاثة اصابع **فان قلت** لم جعلت الثلاث اكثر اليد وهي اكثر الاصابع
لا اليد اذ اليد اسم لمجموع العضو المغيا برؤس الانامل والاباط **قلت** نظرا الى ان
الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار منفعتي الاخذ والبطش وكذا وجب الشرع
بقطعها دون ما سواها كمال الدية هذا ولا يخفى ان تفسير الشارح اكثر اليد
بالاصابع ليس بظاهر **قوله** لان ما بين اليد يتعذر الصاقه توجيه لعدم الاستيعاب
عادة غير التوجيه الذي ذكرناه وتقريره ان وضع الآلة لا تقتضي استيعابا
في العادة لان العادة لا توضع الا اليد بجميع اجزائها على الراس فان ما بين الاصابع
يظهر لكن يتعذر الصاقه كذا قال غالب الشراح ولا يخفى ان التوجيه الذي ذكرناه
ابين فتامل تفهم **قوله** ولقائل ان يقول القول باجمال الاية مشكل الخ **فان قلت**
اذا ثبت بهذا البحث ان الاجمال في الاية فمن اي قبيل تكون **قلت** من قبيل المطلق
عند الشافعي ومن قبيل النص عند مالك وبعض مشايخنا اي نص في مسح الكل
عنده وفي مسح البعض عندنا بهذه الطريقة المذكورة في المتن ومن قبيل
المجمل عند الاخرين وقيد الاشكال المذكور **قوله** فان قلت الى الحق ان الباء اذا

كدخلت المحل لا تقتضي الاستيعاب لا انها تقتضي عدمه والاول اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد السؤال وانما اورد هذا السؤال دفعا لوهم ما عسى ان يتوهم ذلك على ان لقائل ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه السلام المائدة اخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وذلك يدل على ان جميع احكامها ثابتة ويمكن ان يجاب بان الحديث المذكور يحتمل النسخ على ان الاحاد لا تعارض المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كاف هذا **واجيب** ايضا بان الاستيعاب في التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الخلف في المقدار حكم الاصل وفيه نظر لانه يشكل بمسح الخف فانه خلف عن الغسل ولم يأخذ حكمه في المقدار والتحقيق ان المسح بدل لا خلف والكلام في الثاني والفرق بينهما ان البدل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط الخالف تعذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة مبتداءة شرعت فلا يلزم منه مراعاة المبدل بخلاف الخلف **قوله** على الالزام على في اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسي نحو زيد على الفرس والحكمي نحو فلان امير على القوم وفي الشريعة الالزام في الذمم لان الدين يعلوا من هو عليه ويركبه على ما لصاحب الدين من العلو على من هو عليه ومن ثم قيل ان لصاحب الحق يدا ومقالا **قوله** لان ان يقول له علي الف وديعة او لكنها وديعة او الا انها وديعة او غيره ذلك مما يكون مغيرا لصدر الكلام عن الايجاب في الذمة فينصرف الى الوديعة لما فيها من وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وانما شرط الاتصال لانه مغير وهو لا يكون مفصولا وانما قال وديعة ولم يقل او عادية لان العادية في الدراهم والدنانير قرض والقرض دين الا انه يخالف الدين من جهة التاجيل وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين في الذمة لان الدين اعم اذ كل قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم عليه والدين ما لزم بيع او شرأ وصلح من جناية او غير ذلك وكذا كل ما لزم بالعقود بخلاف القرض فان المراد به السلف **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع

والاجارة والنكاح يعني كانت الباء مجازا لتعذر العمل بالحقيقة وظهور علاقة المجاز لان اللزوم المستفاد منها يناسب اللزوم المستفاد من الباء لان الشئ اذا لزم الشئ كان ملصقا به **قوله** يجب ثلث الالف عندهما وتبين منه ان على في معنى الباء عندهما فتكون الالف عوضا لا شرطا واجزا العوض تنقسم على اجزا المعوض لان ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين **قوله** وعنده للشرط فلا يلزمها شئ والطلاق رجعي **قوله** كلمة على تدل على الشرط حقيقة الخ حاصله ان على في ذلك بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط لان التعليق الطلاق فيحمل عليه فان قيل كلمة على داخلة على المال دون الطلاق وانه يقتضي كون المال شرطا دون الطلاق قلنا طالبه مطلوبها الطلاق بتبعية اتصال المال به فلما كان المال غير قابل للتعليق جعل دخولها عليه كدخولها على الطلاق للاتصال بينهما قال بعض المحققين الحق ان يقال انها حقيقة في اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه الشرط المحض نحو بايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وانت طالق على ان تدخلي الدار وما وجب فيه المعاوضة المحضة كبعني هذا على الف والمتنازع فيه بما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتياض عنه ولا مرجح لاحدهما على الاخر **قوله** قلت الى اخره كانه اختار الشق الثاني كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المتردد بين شيئين فانه اما ان يختار احد الشقين ويدفع ما يرد عليه او يختار شقا ثالثا وهنا اختار الثاني والحاصل انها في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء مجاز متعارف وذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة من جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده وعندهما العكس اولى لكن ما قاله ابو حنيفة ادق وارجح فان المعوض يثبت العوض مقارنا والمشروط يعقب الشرط ليترتب عليه وليس بين الطلاق وبين ما لزمها من المال مقارنة لان الطلاق يقع اولا

ثم يجب المال وذلك معنى الشرط فحمله عليه اولى لقربه من الحقيقه قوله والمشروط
لا يتوزع على اجزا الشرط وذلك لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة
توقف المشروط على الشرط من عكس فلو انقسم اجزا الشرط على اجزا المشروط للزوم
تقدم جزو من المشروط على الشرط وذلك محل بالمعاقبة بينهما بل مجموع شرطه
علامة على لزوم كل المشروط قوله ومن للتبعيض الى اخره اتفق ايمة اللغة على
ان من حقيقة في ابتدا الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعه اليه وذهب
بعض الفقها الى انها حقيقة في التبعيض واليه مال فخر الاسلام وتبعه المصنف
وهذا ليس بسديد لما ذكرنا واعلم ان المراد بالغاية في قولهم من لابتدا الغاية والى
لانتها الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس
ابتدا وانتها قوله وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين
الخ فمرجع الخلاف الى من فانها في مثل ذلك للتبعيض عنده لانه الحقيقة المستعملة
وللبيان عندهما لانه مجاز متعارف ويرد على قوله لو قال من شا من عبيدي العتق
فهو حر فشاوا واعتقوا كلهم وكان ينبغي ان يعتقوا الا واحدا عملا بكلمة العموم والتبعيض
كما في الفرع المذكور هنا وقد مر الفرق في بحث العام والكلام فيه قوله هذا شروع
في بيان الضابط الى اخره اعلم انهم اختلفوا في دخول ما بعد الى في حكم ما قبلها
فذهب النحاة في ذلك الى اربعة مذاهب احدها انه يدخل تحته حقيقة الا ان
يجوز فيه بعدم الدخول فلا يدخل الثاني عكسه والثالث انه مشترك بين الدخول
وعدمه وعليه المحققون منهم لان الى للنهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه
وانما ذلك راجع الى الدليل والرابع انه يدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا يدخل
ان كان من خلافه وذهب الاصوليون الى ان الغاية ان كانت قايمة بنفسها
الى اخر ما ذكره المصنف من الضابط فلا يحتاك ما يناسب مذهب الاصوليين
من مذاهب النحاة قوله احترازا عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل
اخر وهو النهار وفيه بحث فان الليل لا يفتقر في وجوده الى الغير بل هو قايم بنفسه

ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قايم بنفسه قوله ولقايل ان يمنع كون
المرافق من هذا القبيل الى هذا البحث ظاهر اذ المرافق من القبيل الثاني قوله ولقايل
ان يقول اذ قرن بالكلام الخ هذا الكلام مردود بوجهين احدهما ان ما قالوه لاظهار
فايدة الكلام المغنيا من غيره لا توزيع فيه الثاني ان النص الواحد لا يمتنع ان يثبت
حكمين مختلفين احدهما بعبارته والاخر اما بدلالته او باشارته او باقتضايه
فما نحن فيه من الاول لانا اثبتنا الايجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المامور به
غسل اليدين وهو تسييل الما عليها وذلك في نفسه ممتد فلا يحتمل الغاية معه
لمراد هو تحصيل الحاصل فصرفناها للاسقاط اذ التاسيس خير من التوكيد فيكون
الايجاب ثابتا بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر من كل وجه
ومقصود بالنص ومسوق له بخلاف الثاني وان كانا ثابتين بالنظم واما العرف
فلا يقتضي الا على اهله لا على الخطابات اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية في قوله
قرات هذا الكتاب من اوله الى كتاب البيوع قوله قال صاحب الكشاف الى لا فايدة
في نقل كلام الكشاف لانهم لو لم يقولون ذلك بغير دليل وهو قراين الاحوال قوله
كالليل في الصوم الى واعترض بان الليل قايم بنفسه لانه لا يفتقر في وجوده
الى غيره ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قايم بنفسه فكيف يستقيم ذكره
في القسم الذي هو قايم بنفسه واجيب بانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل
اخر فلا يكون قايما بنفسه ولهذا ذكره شمس الايمة في القسم الذي هو غير قايم
بنفسه وفيه نظر لانه ان اريد بالمحل الاخر مقابلا لانتهاء الغاية فلا نسلم ان
الليل كذلك لانه زمان ليس في مقابلته محل وان اريد مطلق المحل فلا نسلم ان مثل
الحايط والبستان قايم بنفسه مع انه يحتاج في وجوده الى محل قوله وفي للظرفية اي
بمعنى انها تفيد اشتمال المجرور بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا
نحو الما في الكوز والصلاة في الليل او تشبيها نحو زيد في نعمة والدار في يده قوله
وان نوى اخره صدق عند ابي حنيفة اما اذا لم تكن له نية تعين الجزء الاول للوقوع

لعدم المزاحم قوله اذلا اختصاص للطلاق بالمكان اذ الواقع في مكان واقع في
جميع الامكنة فلا يصلح ان يكون شرطا ليكون تعليقا والنكتة فيه ان المكان الداخل
عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان فانه معدوم
فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة والتحقيق ان الاضافة
يجعل ما بعدها حرفا وهو يتضمن نوع تعليق والتعليق لا يتصور الا في امر معدوم
وذلك في الزمان لان اجزاءه توجد شيئا فشيئا بخلاف المكان فانه بجميع اجزائه
موجود فلا يتصور التعليق به واذا عدم التعليق كان ارسالا للطلاق والطلاق
المرسل لا يتوقف على شيء لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشيء حقيقة او معنى
نحو انت طالق ان كلمت زيدا او انت طالق في غد كانه قال انت اذا جاء الغد قوله
الا ان يضمر الفعل استثناء من قوله يقع في الحال تقريره اذا اضيف الطلاق الى
مكان وقع في الحال الا ان يضمر الفعل الذي هو المصدر بان ينوي دخولك الدار
اي وقت دخولك الدار من باب وضع المصدر موضع الزمان فحينئذ لا تطلق
في الحال وتصير بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة لا قضاء
لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال في الدار وسبب للكينونة
فيها بخلاف الظاهر قوله لان في الظرف المقارنة من حيث احتوائه على المظروف
بجوانبه قوله انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة اي واحدة ثانية قبل
واحدة وبهذا الثبوت خرجت المرأة عن محلية الطلاق الثاني بخلاف قبلها واحدة
فان القبلية وقعت صفة للواحدة الثانية لانها فاعل للظرف فيكون هي المتصفة
بالقبلية فالمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها
واحدة صفة للواحدة السابقة ولما وصلت الثانية بانها قبل السابقة
وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة
ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق
يجعل ايقاعا في الحال لا من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال قوله ولو قال

له علي درهم قبل درهم يجب درهم واحد لانه صفة للاول فكانه قال درهم قبل
درهم يجب علي في المستقبل ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان لكونه صفة للاخرى اي
درهم مثله درهم قد وجب علي والحاصل ان الاقرار مخالف للطلاق لان الطلاق لا يقع
مطلقا في قبل وفي بعد عند انتهائها بهذه الكناية لان الطلاق لا يقع لعدم المحلية
والدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله لان المدخول بها يقع الجميع لوجود المحلية لقيام
العدة قوله لان عند عبارة عن القرب فيه شيء لان عند موضوعة للحضرة وهي تدل
على الحفظ لا اللزوم كما ذكره المصنف رحمه الله الا ان يقال هي موضوعة للقرب عادة
لغة وللحضرة شرعا فلا ينافي قوله لان اللزوم في الذمة ليس عند حضرة حقيقة
لان الدين وصف في الذمة وقوله له عندي مجاز لان العندية وهي لا تتصور في الدين
اذ الحضرة للوجود المشاهدة حقيقة والدين ليس كذلك فان قلت لم يحمل على العارية
مع انها امانة في يد المستعير قلت عارية الدراهم والدنانير قرض فتثبت في الذمة
فتكون دينا فتنبه كذلك قوله وغير صفة تستعمل للنكرة حالة اضافتها الى المعرفة
اضافة معنوية نحو جاءني رجل غير زيد لانها نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها
في الابهام فان قلت فما تصنع في قوله غير المغضوب عليهم فانها وقعت صفة للمعرفة
وهي الذين قلت لانه في معنى النكرة لعدم ارادة المتعينين اولان غيرا اذا وقعت
بين متضادين وكانا معرفتين تتعرف بالاضافة كقولك الحركة غير السكون وكذا هنا كذلك
لان المنعم عليهم والمغضوب عليهم متضادان قوله لانه اي في قوله غير دانق صفة الدرهم
ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون الدرهم المقر به دانقا قوله وهو اي الدانق سدس
درهم وقيل ربعه ويمكن الجمع بينهما بالاصالة على اختلاف العرف قوله احترز به اي
المفسر بقوله غير دانق قوله فيلزمه درهم الا دانقا لان الدرهم المقر به ينقص دانقا
فيكون اللازم للذمة اما خمسة اسداس الدرهم او ثلاثة ارباعه على اختلاف القولين
وبهذا ظهر الفرق بين الوصفية والاستثنا كما ظهر في نحو جاءني رجل غير زيد وجاءني
القوم غير زيد فان الاول لا تعرض فيه لزيد بنفي ولا اثبات والثاني مقيد للحكم عليه

بعدم المجي وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه
فكذا خلافا لهما فانه عنده لا يلزمه الا قدر قيمة عشرة دراهم لحمد جعل الاستثنا منقطعا
وهما جعلاه متصلا وذلك بطريق البيان وذلك بطريق المعارضة **قوله** اي كلما ترانما
فسر الحروف بالكلمات لان ادوات الشرط ليست كلها حروفا بل الحروف منها ان ولو
وما سواهما اسما والكلمات تشمل الحروف والاسما وكان الشارح رحمه الله اعتذر عن
تعبير المصنف بالحروف بشيئين علي سبيل البدل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات
لا الحروف المصطلحة وثانيهما يجوز انه اراد الحروف المصطلحة تغليبا لان علي بقية
الادوات لاصالتها اذ كل واحد من الاسماء التي يجازي بها تتبع لان في المجازاة وانما
قلنا علي سبيل البدل لانه لا يمكن الاعتذار بهما معا لكنها للمنافاة بينهما **قوله** وليس
لها معني اخر سواه لك ان تقول لا نسلم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو وان من شيء
الا يسبح بحمده ومخففة من الثقيلة وعامله عمل ليس والجواب ان المراد حال كونها
للشرط ليس بها معني سواه وعامله عمل ليس نحو ان هو مستوليا علي احد بخلاف غيرها
من الادوات فانها تكون لها معان اخر حالة كونها للشرط مثل حين واين الشرطيتان
فان الظرفية لازمة لها **قوله** يحتمل للوجود والعدم المناسب ان يقول يحتمل للوجود
فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول اي نحو ان يوجد وان لا يوجد والحاصل ان شان
مدخولها ان يكون مترددا بين ان يكون وان لا يكون فلا يستعمل في قطعي الوجود والعدم
الا لتنزله منزلة المشكوك لنكتة **قوله** ليس بكاين لا محالة الجملة صفة لخطر الظاهر
انه صفة ثالثة لامر اي امر ليس بكاين اي بمجود لا محالة وكان الاولي عدم ذكر هذه
الجملة للاستغنا عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار **قوله** لان المقصود
من دخولها هو الحمل علي الشيء او المنع مثال الاول ان قدم زيد فعبده حر ومثال الثاني
ان دخلت الدار فانت طالق ولا بد من التقييد بالغالب حتي لا يرد لو قال لامراته
ان حضت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع **قوله** وذا لا يجوز في الممتنع
والمحقق اذ لا فايدة في الحمل علي الممتنع والمنع عن المحقق والمنع عن الاول والحمل علي

الثاني تحصيل الحاصل **قوله** فلا يقال ان جاء الغد وكذا لا يقال ان عشت دايما لان
ذلك ممتنع ولذا ان تقول الحيض من الامور الكاينة البته عادة مع انهم استعملوا فيه ان
واذ فقالوا اذا قال لامراته ان حضت فانت طالق واذا حضت فكذا والجواب ان تستعمل
في قطعي الوجود والامتناع لتنزله منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فاذا مات الزوج اي
قرب موته علي وجه لا يسع فيه انت طالق فقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا **قوله** لان
امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة والطلاق وقع قبيل الموت في زمان لا يسع
التلفظ بالطلاق فبانت لا الي عدة ثم عليها الموت وهي ليست في العصمة **فان قلت**
لم لا تقولوا انها تطلق عقيب موته فترث **قلت** الشرط مشروط بالعجز عنه وذلك
يحصل قبيل موته في زمان لا يسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا الزمان
فكان لا يقع الطلاق بعد الموت من باب اولي فلها الميراث لوجود شرطه وهو العدة
قوله وكذا ان ماتت هي تطلق ثلاثا قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة
التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور
وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف علي الهلاك وقع الياس
عن فعل التطليق فيه والصحيح ان موتها كموته لتحقق الشرط وهو العجز بموت كل منهما
واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم
يبق بينهما زوجية لانها اذا اشرفت علي الهلاك فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم
بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لايقاع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق وانما
حكمنا بالبينونة مع ان المعلق صريح لانتفاء العدة لغير المدخول بها لان الفرض ان
الوقوع في اخر جزء لا يتجزي فلم يله الا الموت وبه تبين ولقايل ان يقول اذا كان الباقي
من الزمان قدر لا يسع التكلم بالطلاق بالنسبة اليها فينبغي ان لا يقع الطلاق لان
المحل لا يسع الطلاق بخلاف موته فتامله **قوله** لوقوع الطلاق قبل موته ان قيل هو
في الجزء الاخير من الحياة وهو عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق
بالشرط كالملفوظ عند الشرط **قلنا** هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التعليق

بل يكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه يترتب الجزا وان لم يتصور منه حقيقة التعليق **قوله** اذا عند نحاة الكوفة يعني تصلح للوقت وتستعمل بمعني وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم بها الفعل فيما هو قطعي الوجود فتستعمل للشرط بمعني تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخلت عليه ويجزم بها المضارع ويكون استعمالها حينئذ في امر علي خطر الوجود **قوله** علي التساوي يعني من غير ترجيح لاحد الاستعمالين علي الاخر مع ثبوت الاسمية بها في الحالين ولا يلتفت الي ما قيل من انها في ذلك حرف مرادف لان الشرطية لما يفوت عليه البيانية **قوله** كقول الشاعر واذا تصيبك خصاصة فتجمل اوله واستغن ما اغناك ربك بالغنا معناه عد نفسك غنيا واظهر الغنا مدة اغنا الله اياك واذا اصابتك مسكنة وفقر فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوي واظهر الغني بالتجمل والتزين كيلا يطلع الناس علي حالك والشاهد فيه حيث جزم باذا تجمل لانها بمعني ان لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة واذا اذا كانت بمعني الوقت انما تستعمل في الامر الكائن الذي لا ريب فيه نحو مجي الغد فلو لم تكن اذا هنا بمعني ان الشرطية لما جاز استعمالها في الامر المتردد **قوله** معناه ان تصبك لدخول الفا وذا مخصوص بان قلت في هذا الدليل نظر لا نتقاضه بقول الشاعر اذا ما لقيت بني مالك فسلم علي ايهم افضل ولا نسلم ان الفا مخصوصة بجواب ان **قوله** واذا تكون كريهة ادعي لها واذا يحاس الحيس يدعي جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وحاصل المعني انه يقول اذا كان امر شديد وقتال وحرب ندعي لها ونقاتل اذا كان هناك تمر بسمن لم ندعي لها وانما يدعي لها جندب المجهول الذي لم يقاتل **قوله** فاذا استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا فان المشترك لا عموم له **قوله** ويمكن ان يقال الي آخره الاولي ان يقال بل هي موضوعة للوقت وقد تستعمل مجازا للشرط من غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها كامل الشرط ولهذا لم يجزموا بها المضارع لفوات معني الابهام اللازم للشرط منها فحينئذ لا جمع

بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معني اصلي ومعني ضمني لا انما استعملت في معني الظرف متضمنة لمعني الشرط باعتبار افادة الكلام معها تقييد حصول مضمون جملة بمضمون اخري فتدبر ذلك **قوله** ومما يدل علي ما ذكرنا هذا ابتدا كلام لا تعلق له بما قبله وحوت المبادة ان يقول ومما يدل علي ما ذكرنا الا انه قصد بذكر هذه المسالة تاييد قولهما ويحتاج ابو حنيفة الي الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاولي المحض الشرط بمنزلة ان حتي لا يقع الطلاق الي اخر الحياة وفي الثانية للظرف بمنزلة متي حتي لا تتقيد المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك **قوله** ما لم يمت احدهما علل له بانه قد ثبت استعمال اذا في الوقت الخالص والشرط المحض علي التعارض فوقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان كان بمعني الشرط لا تطلق في الحال وان كان بمعني الوقت تطلق للحال كما في متي فلا يقع بالشك كذا قالوا ولقائل ان يقول لو كان الشك واقعا في وقوع الطلاق لما وقع حين سكت ولا مضافا الي موت احدهما لان النكاح محقق والمحقق لا يزول بالشك ولان مقتضي التعارض اذا عدم المرجح التهاتر فتبقي الاضافتان جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو منجز **واجيب** بان الشك واقع في الكيف لا في اصل الطلاق لان موجبه انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما وقع الشك فيما دل عليه اذا من الاضافة الي الموت او الي زمان خال عن التطليق فمعني قولهم وقع الشك في الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه عند موت احدهما لا شك فيه وتهاتر الاضافتين انما لزم ان لو لم يقم مرجح لاحدهما وقد قام استصحاب الحال مرجحا لانه حجة دافعة فتدفع الوقوع الي بعد الاضافتين انتهي وفيه نظر **قوله** وروي عنهما الي آخره **فان قلت** روي ابن سماعة هذه المسالة عن ابي يوسف في نوادره ولم يذكر معه محمد وتبعه علي ذلك شمس الائمة في اصوله **قلت** ليس في سكوتهما عن ذكر محمد نفي الرواية عنه ومن نقل حجة علي من لم ينقل ولكن لا نص في ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وكيف سوال عن الحال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات

علي ماهو راي الكوفيين وعلي ماهو القياس بناء علي انها للحال والاحوال مشروط الا
انها تدل علي احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة
واتما المقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون
من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال لكن
لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت علي حقيقتها والا لما كان الوصف
مفوضا الي مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا علي قصد
السؤال بل صارت مجازا ولمعني انت طالق باي كيفية شئت **قوله** فان استقام السؤال
عن الحال بان كان ما دخلت عليه ذا احوال حملت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال
عن الحال **قوله** قال ابو حنيفة الي [اخره م] **قال** في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه
يعتق عند ابي حنيفة ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم ان بطلان
تعليق الكيفية بصدد الكلام انما هو عند ابي حنيفة **قوله** لان العتق لا كيفية له
لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا علي مال وبدونه علي وجه التدبير وغيره
مطلقا مقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمشيئة
انما هو كيفية العتق لا اصله لما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فاذا يكون اصل العتق
منجزا وليس له بعد التنجيز اوصاف واحوال يمكن تعليقها بالمشيئة فيعتبر قوله
انت لصدوره من اهله في محله ويلغوا قوله كيف شئت لعدم وجود ما يتعلق به
والاحوال المذكورة انما يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده **قوله** فيقع الواحدة
يعني الرجعية التي هي اصل الطلاق **قوله** وان كانت موطوءة الخ كان المناسب ان يقول
بعد موطوءة يقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق ويبقي الفضل اي الزيادة
في الوصف بالبينونة وفي القدر بالعدد مفوضا اليها لبقاء المحل بقيام العدة لكن
يشترط نية الزوج الخ اذ لا يخفي ان هذا المزج احسن من المزج الذي ذكره علي ان قوله
فلها المشيئة في الصفة تكرار بالنسبة الي المتن هذا والحاصل ان كلمة كيف انما
تدل علي تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخول بها لا مشيئة

بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلقها بها فيتعلق التفويض في
المدخول بها يكون التفويض اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلق المشية بها
قوله والتذ بليس دفع ليس بظاهر والظاهر انه بالجر عطفا علي الوصف كما ذكرنا والمعني
ان لها ان تزيد في الوصف بان تجعل الطلاق بائنا بعد ان كان رجعيا وتزيد في التذ
بان تجعله ثلاثا بعد ان كان واحدا لقيام العدة فلها الزيادة في الوصف وفي التذ بل
لا معني للرفع لانه يكون عطفا علي الفضل فيصير المعني يبقي لها الزيادة في الوصف
ويبقي لها التذ وهذا كلام لا معني له والله اعلم ولقائل ان يقول العدد من الكم دون
الكيف فلا يكون مطلوبا بكيف ويمكن ان يقال انه من الكيف لافادته البينونة عند
حصول مجموعه **قوله** فاذا اتفق بينهما يقع ما نويا بان شاءت البائن وقد نواه الزوج او شاءت
ثلاثا وقد نواها الزوج وان اختلفت المشيئات كان شاءت بائنا ونوي الزوج ثلاثا او بالعكس
فهي رجعية **قوله** قال صاحب النهاية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال يعني
اصل السؤال وهو انه ينبغي ان لا يحتاج الي نية الزوج **قوله** فيجب ان يعتمد علي ما ذكره
الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست شرطا لها الي اخره م واجاب بعض مشايخنا
بان المقتضي لاعتبار نية الزوج هو تمليك المفوض كما فوض لانا لو لم نعتبر في ذلك نية
الزوج لملكناها خلاف ما ملكها الزوج ولا سبيل اليه اذ هو مبدا استفادة ذلك
فلا بد من اعتبار قصده ولهذا لم يكن لها ايقاع الطلقتين لانه لا يملك ايقاعها بقوله
انت طالق وما لا يملك الزوج انشاءه وما يملك تفويضه م لا يملك تفويضه لا يجوز مخالفته فيه واما رواية
الطحاوي والرازي فمعارضة برواية غيرهما مع الترجيح بما ذكرنا انتهي فتامل **قوله**
وقالا ما لا يقبل الاشارة الخ تقرير كلامهما ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات
الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سوالان
وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة
ثبوته الي معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا
مفتقر الي الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل وقد تعلق الوصف

بمشيتها بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها بواسطة
الوصف لان حكمهما واحد فلا يقع شي بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لما لم يكن
محسوسًا لا يعد شيا تادة لعلة باثاده وصفاته فلا ينفكان فيكون حكم وصفه
في الوجود كحكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا علي
تفويض الوصف واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة
الي عدم اللزوم وذهبا الي اللزوم قوله اظن هذا اي الخلاف بين الامام وصاحبيه
قوله للعرض الثاني وهو الوصف والحال قوله بل كلاهما حالان في الجسم وهو المراة مثلا
قوله بل سوا في الاصلية والفرعية يعني ان قلنا ان احدهما اصلا فالاخر يكون اصلا
او فرعًا فالاخر يكون فرعًا لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان
يكون رجعيًا او بائنا وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق واذا ثبتت
الملازمة من الجانبين بطلت اصلية وفرعية الاخر قوله وكيف اي كيف لا يكون
احدهما اصلاً والاخر فرعًا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعًا واذا كانت بمنزلة
الجواهر فلا بعد في اصالة احدهما وفرعية الاخر قوله علي انه لو صح ذلك اي ما قاله
بعض الشراح من هذا مبني علي امتناع قيام العرض بالعرض ارتفع الخلاف لاختلاف
بين الامام وصاحبيه واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض
ملتزم الخصمين اي كل منهما قايل به فلو كان الخلاف مبنيا عليه لما صح بل الخلاف
مبني علي عدم انفكاك الوصف عن الاصل والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان قولهم
ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح والا للزوم انتفاء
سدة
الفاسد علي مذهبنا واللازم باطل بيان الملازمة ان الربا وساير البياعات الفا
مشروعة باصلها دون وصفها بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحًا لكان الاصل
مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الوصف والاصل
فهو باطل بالاتفاق لا فاسدًا او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فيكون
الربا جايز الا فاسدًا وهو باطل بالاتفاق قوله فلو كان مجري اي كلام المصنف

قوله وهو غير مفوض عند الخصم وهو ابو يوسف ومحمد قوله يلزم ان يكون الوصف
كذلك اي غير مفوض وقد فرض مفوضا اتفاقا هذا خلف قوله فالاولي ان يحمل
علي القلب فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله فان قلت القلب
لا يحسن الا اذا تضمن اعتبارا لطيفا ونكتة من البلاغة وليس كذلك هنا لانه
توهم خلاف المقصود قلت القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم قبله مطلقا وبعضهم
رده مطلقا والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا فلا وهذا القلب انما ياتي
علي القول الاول وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال لا قلب في العبارة لان الوصف
اذا كان مثل الاصل كان حكمهما واحد فما ثبت في احدهما ثبت في الاخر وجعل الاصل
اصلاً في قوله والوصف فرعا في المنزلة اولي من العكس فافهم قوله كم اسم للعدد
المبهم يقال كم سنك وكم مالك ولا اختصاص لها بباب الطلاق فحمل الشارح فيه
خواذه قوله فاذا قال انت طالق كم شيت ثم تطلق ما لم تشا وان شاءت فلها ان تشا
الواحدة فما فوقها لان اصل الطلاق تعلق بمشيتها كوصف ضرورة عموم كم في العدد
الواقع في باب الطلاق غير انه تمليك في الحال فخال عن ذكر الوقت فيقتضي جوابا
في المجلس كساير التمليكات المطلقة عن الوقت فيخرج من يدها كما يخرج به خيار المخيره
من صريح الرد والقيام وغيرهما مما يدل علي الاعراض اما اذا كان فيها وقت فلا
يتقيد بالمجلس كما في اذا شيت انت طالق اذا شيت لا يقال ليس للزوج ان يطلقها اكثر
من واحدة فكيف يكون لها ذلك وهي قايمة مقامه لانا نقول المراد من المشية مشية
القدرة لا مشية الاباحة وهو يقدر ان يوقع الثلاث ان شا فكذا هي لقيامها مقامه
او نقول لا نكره الزيادة في حقها لانها لو فرقت لبطل خيارها فلا يتمكن من ايقاع
الثلاث الا جملة فيباح لها العدم قدرتها كذا رواه الحسن عن ابي حنيفة بخلاف الزوج
لانه قادر علي التفريق قوله بشرط نية الزوج انما يشترط مطابقة الزوج لارادتها
لامام
لانه هو المملك فيعتبر عدم مخالفة نيته ولانه كان للعدد المبهم كان التعيين
الي مبهمه لان البيان لا يكون الا في المجمل وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو

بالنظر الي الطلاق واما مطلقا فلا دلالة له علي وقوع شي من المعدودات فتدبر **قوله**

كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار فانه يقع للحال ولو قال انت طالق تنجز عند محمد لعدم

ما يتعلق به وعند ابي يوسف لا لان ذكر ان بيان لارادته التعليق فلا نسلم انه اقرب

الي الحقيقة وهي ظرف المكان **قوله** لانه اي مطلق الظرفية مباين لظرف المكان

لكون هذا المطلق لا يوجد الا في ضمن ظرف الزمان وهو مباين لظرف المكان هذا ولقا[ئل]

ان يقول لا نسلم ان هذه القضية مانعة جمع بل مانعة خلو الوجود المطلق في كل

من الزمان والمكان واذا كان كذلك فما المانع من حمل حيث علي اذا بجامع مطلق الظرفية

وان كان المطلق لا وجود له الا في ضمن فرد وهذا القدر كاف في صحة الاستعارة كما

في زيد اسد بجامع مطلق الشجاعة وان كانت لا توجد الا في ضمن الافراد ويمكن ان يجاب

عنه بان الجامع يجب ان يكون وصفا خارجا عن حقيقة المشبه به والمشبه كالشجاعة

فانها خارجة عن حقيقة الطرفين اما مطلق الظرفية فجزء مدلول كل من حيث واذا لان

حيث ظرفية مقيدة بالمكان واذا ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الحمل علي ان الشرطية

فان الابهام خارج عن حقيقتها فتامل **قوله** اذا قال المستامن لاهل الطاعة امنوني

علي بني فامنوه الخ **قوله** ان بكسر الهمزة علي انها محكية بمقاله بالفتح علي تقدير البا

قوله لا يثبت الامان لهن لا الاسم لا يتناولهن منفردات لك ان تقول لم لا يتناولهن

بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا بد له من العلاقة وهي منفية فتامل **قوله** لا اكل

من هذه الحنطة فانه صريح في التناول مجاز متعارف في المتخذ منها **قوله** كقوله

انت حر المناسب ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت حر اذ لا يخفي ما في دخول

الشرح علي المتن من الحزازة **قوله** لان وضعها في اللغة ليس كذلك اذ معني انت طالق

لغة دفع القيد عنها اي طالق من التقييد وانت حر الاخبار بانه حر لا عبد ثم

جعلا في الشرع لازالة الرق والنكاح **قوله** صريحان في ذلك المدلول وهو ازالة الرق

والنكاح وحقيقتان شرعيتان فيه ايضا **قوله** بدليل متعلق بقوله يجوز ان

يكون وفي بعض النسخ يؤيده اي يؤيد هذا الجواز ان المصنف ذكر الصريح عقيب

ذكر الحقيقة والمجاز والاولي التمثيل لهما للحقيقة ويمثل للمجاز بقول الحالف

لا اكل من هذه الحنطة كما ذكره الشارح اولا ليكون التمثيل جاريا علي الاصطلاح الذي به

التخاطب لا علي الاصطلاحين لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الغذ لكنه ولا يذكر

في التمثيل علي التمثيل للحقيقة دون المجاز لان الايضاح المقصود من التمثيل حاصل بذلك

قوله وقيامه بالرفع عطفا علي يتعلق يعني ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي يراد

منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل ان حكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعي

بنفس الكلام من غير التفات الي المعني وان يقام لفظه مقام معناه وهذا كالنوم لما

اقيم مقام الحدث لم يلتفت الي وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاستر[خاء]

ولقائل ان يقول لم لا يقام لفظ المحكم والمفسر مقام معناهما ايضا لعدم احتمالهما غير

معناهما مع انتفاء التخصيص والتاويل **قوله** اقول هذا مشكل **قلت** لا اشكال في كلام

صاحب القنية لانه كما يصرف عن موجبه بالقرينة الخفية وهي النية ديانة يصرف عنه

قضا بالقرينة الظاهرة وهي قراة المكتوب الا تري انه لو حكي لفظ غيره وقال سمعته يقول

امرأتي طالق لا يقع عليه شي اي قضا وكذا لو قرا ذلك من كتاب **قوله** واما الكناية

فهي اي لفظ استتر المراد به استتارا ناشيا من الاستعمال بان استعمله المتكلم قاصدا

الاستتار وان كان معناه ظاهرا لغة كما ان الانكشاف يحصل بالصريح باستعماله وان

كان خفيا لغة واعلم ان من لم يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لا يشترط هنا فيدخل

فيه المشترك والمشكل وامثالهما **قوله** اي بالاستعمال الظاهر انه تفسير للضمير في به

وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس عايدا الي الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عايد

الي ما وكان المناسب عدم ذكر اي ليكون قوله بالاستعمال تتميما وتصريحا بما حذفه

المصنف اعتمادا علي فهمه من مورد القسمة كما ذكره في الصريح **قوله** الا بقرينة اي لفظية

او معنوية **قوله** فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها اي من تكلم او خطاب

او غيبة وهي مع ذلك حقيقة في معناها **قوله** فان قلت الضماير اعرف المعارف

اقول تقريرا لسؤال بوجه اخر بان يقال لو كانت الضماير من الكنايات لتوقف تمييز

بعضها من بعض على القرينة فلم تكن اعرف المعارف مع كونها كذلك والجواب
ان وضع الضماير عام بمعنى ان الوضع وضع لفظ انت مثلا لكل مخاطب ومع ذلك
لا ينافي تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافي صحبتها من القرينة الظاهرة اللازمة
لها حالة الاستعمال اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال فان الشيء قد يوضع عاما
ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوافقان فاذا كونها اعرف المعارف لا ينافي كونها
من الكنايات هذا واما جواب الشارح فلا يحسم مادة السؤال ولهذا عقبه بالتامل
قوله مستترة المراد فكان في ثبوت المراد بها تردد فيتوقف الحكم بها على ازالة
ذلك التردد بدليل متصل بها من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال
مذاكرة الطلاق **قوله** فيجب ان يقع بها الرجعي لان الكنايه انما تعمل عمل المكني عنه
وهذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق والصريح لا يقع به الا الرجعي فهذه
الكنايات لا تقع بها الا الرجعي **قوله** لكن الابهام هذا بيان علاقة المجاز وحاصله
انها شابهت الكناية من جهة ما يتصل بها من الابهام كالتباين مثلا ظاهر باعتبار
البينونة مستتر باعتبار الوصلة التي هي محل البينونة فانها تحتمل وصلة النكاح
ووصلة القرابة والوصلة الكائنة وغير ذلك من الوصل فاستعير لها لفظ الكناية
واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع
الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق
حتى يلزم كون الواقع رجعيا ولا يخفى ما في ذلك من التكلف **قوله** والحاصل انها كنايات
حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا وفي التحقيق تسميتها كنايات مطلقا مجاز فتامل
وفي بعض شروح الفروع الكنايات في باب الطلاق لفظ يحتمل الطلاق وغيره فلا
يرد ان الكناية ما استتر المراد منه والمستتر في هذه الالفاظ هنا الطلاق
فيجب ان يقع بها الرجعي لان هو هذا معنى الكناية في الاصول لا الفقه فلا يحتاج
الى الجواب بان اطلاق لفظ الكناية على كنايات الطلاق بطريق المجاز **قوله** فتطلق
المراة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز

لا يلزم ان يكون رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية اللازم بالعرض والملزوم
بالذات كما ذكره في الشرح اما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي
فلا ينافي ذلك فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه الالفاظ رجعيا وبهذا يسقط
ما ذكره الشارح رحمه الله في صدد البحث لان هذا التفسير ليس مبنيا على قول من يكتفي
بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي **قوله** ولو سلم الى اخره اي لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية
فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا لازم الثبوت في الواقع الا يرى ان طويل النجاد كناية
عن طول القامة وهو لا يوجب ثبوت طول النجاد في الواقع لجواز ان يكون طويل القامة
وهو قصير النجاد وبالعكس فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة البينونة ويمكن ان
يجاب عنه بان اللازم لا على حكم اللازم الحقيقي في المقامات الخطابية والا لما استقامت
الكناية فيما ذكرت **قوله** والنسبة بين الكناية والمجاز بينهما عموم وخصوص من وجه
يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الاخر في اخرى وهذا في اصطلاح الاصوليين اما في
اصطلاح علماء البيان فبينهما تباين كلي لان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت
له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له والكناية هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت
له مع جواز ارادة ما وضعت له وعلى هذا فالكناية عندهم واسطة بين الحقيقة والمجاز
وهذا راي صاحب التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها حقيقة فانه قال فيه المراد
بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها
والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية يشتركان في
كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدم التصريح **قوله** والاظهر انه استثناء من
قوله حتى كانت بواين وجه الاظهرية انهم صرحوا بان الكل كنايات الطلاق وان
الواقع بها باين الا ثلاثة الفاظ وحينئذ اذا كانت استثناء من قوله كانت باينا فتكون
هذه الالفاظ كنايات مجازا ايضا لا حقيقة وانما وقع بها الرجعي لا لانها كنايات عن
الطلاق بل لان معانيها التي تنتقل منها الى الطلاق الملزوم لا دلالة فيها على البينونة
بخلاف ما عداها من الكنايات **قوله** فلان العدد يحتمل عدد الدراهم والنعم من الله

الطلاق ٣

ومن العبد وعدد الاقراء بطريق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد في الجملة وان لم يكن سببا له في هذه الصورة واعلم انه كما يجوز كون اعتدي
واستبري رحمك مجازا عن كوني طالقا في غير المدخول بها يجب كون استبري رحمك
كذلك في المدخول بها اذا كانت ايسة او صغيرة قوله فان قلت المسبب الى اخره قال
بعضهم هذا من اطلاق الحكم على العلة لا من اطلاق المسبب على السبب فلا يرد السؤال
من ان شرطه الاختصاص والعدة لا تختص بالطلاق لثبوته في ام الولد قوله اعتدي
لاني طلقتك فاكتفي بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه والاضمار من باب المجاز وهو
كناية قبل صيرورته متعارفا قوله في المجاز الغير المتعارف كما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم
الادمي والخنزير فانه لا يحنث على ما فيه من الخلاف قوله كما في المجاز المتعارف نحو
لا اكل من هذه النخلة فانها مجاز عن ثمرها لا كناية لانه صريح لظهور المراد من ذلك
بكثرة الاستعمال واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعتا للمصدر اي انت واحدة
انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون نعتا للمرأة اي انت واحدة عند قومك
او عندي او لعدم نظيرها في الكمال والجمال او في القبح فاذا زال الابهام بالنية او دلالة
الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعة لانها عاملة بموجبها اذ
موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في البينونة قوله او لانه اقل ثبوته من البائن في
التدارك او لان النص ورد بلفظ الصريح لا البائن او لان حمله على الصلاح اولى
فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات او لانه يحتاج الى ادراج موصوفين
وهما تطليقة باينة وما كان اقل تقديرا كان اولى لان الاصل عدم التقدير قوله
وان لم يعرب بان اسكن اليها تحتاج الى النية لاحتمال الامرين قوله اما النصب
فيحمل معناه الى اخره واما السكون فيحتمل الاربعة الامور وجهي النصب ووجهي
الرفع قوله وعلى قول بعض اصحابنا لا تكون انت واحدة من الكنايات قال بعض
المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت واحدة من الكنايات لا استتار والمراد به
عند علما الاصول وان لم يكن منها بتفسير علما البيان وانما هو من قبيل المحذوف

قوله والصريح هو التام في ذلك اي في الافادة دون الكناية لعدم توقفه على نية
او قرينة وتوقفها على ذلك لكن البلغا اجمعوا على ان الكناية والمجاز ابلغ من الصريح
والحقيقة لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشي ببينة فان
وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم قوله واما
الاستدلال اي النظر في الدليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري وقيل ما يلزم من العلم به العلم بالشي اخر قوله وهو انتقال الذهن من الاثر الى
المؤثر كما اذا راي نارا انتقل الذهن منها الى الدخان ويسمى استدلالا من العلة على المعلول
الا ان دلالة العلة على معلولها اقوي واظهر من دلالة المعلول على علته لان العلة المعينة
تدل على معلول معين واما المعلول المعين فلا يدل الا على معلومة ما اللهم الا اذا كان
المعلول مساويا لعلته فحينئذ يكون الاستدلال من المعلول على العلة كالاستدلال
من العلة على المعلول في القراءة والظهور الا ان المراد ههنا هو الثاني لان مقصود
المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل
الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا ههنا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان
الاستدلال عندهم بالاثر على المؤثر واعلم ان اضافة التاثير الى الادلة على سبيل التجوز
لان المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو الباري تبارك وتعالى والادلة انما هي امارات
وعلامات على ثبوت الاحكام قوله فهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له قال بعض
الشارحين لو قال المصنف ما سبق الكلام لاجله بنسبة المستدل لكان اولى فيخرج
من الحد النص لان النص ايضا سيق الكلام لاجله غير ان التصرف فيه لا من جهة
المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المصنف ترك هذا القيد اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال
قبيل وما قيل من الفرق بين عبارة النص والنص ان النص من اقسام اللفظ والعبارة
من اقسام المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود وهما
لما كانا مشتركين في الحد لان كلا منهما سبق له الكلام وجب ان يشتركا في المحدود الا
يرى زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص

ويسمى الاستدلال من العلة على المعلول لميا
وهو انتقال الذهن من المؤثر الى الاثر

والعبادة اعتبر فيه النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف من جهة المتكلم والعبارة تصرف من جهة المستدل **قوله** حيث انه يعني العمل بالاشارة عمل بما ليس بظاهر من وجه باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع له الا ترى ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد بالانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه والظاهر انما هو الموضوع له **قوله** فان قلت الخ سبب ورود هذا السؤال اخذ السوق في التعريف ان الاستدلال بالعبارة مقيد بحسب الذات فورد السؤال **قوله** قلت الكلام وان لم يكن مسوقا الخ قال بعض الشراح المراد بالسوق في تعريف النص ان يدل على مفهوم مقيدا يكون مقصودا والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهوم سواء كان مقصودا او غير مقصود ثم اعلم ان الاية ظاهرة في اباحة النكاح نص في بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال بالعبارة فان قلت الظاهر ما لا يكون سوق الكلام له والعبارة ما سبق له الكلام فكيف يكون الاستدلال استدلال بها وبينهما منافاة فالجواب ان المراد بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلي اي السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في الاية المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح فيكون الظاهر لمعنى غير اصلي كما ان العبارة كذلك وحينئذ لا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون في النص سوقان المعنى الاصلي وغيره اذ النص هو الظاهر مع زيادة وضوح فافهم **قوله** اي بتركيب من غير زيادة ولا نقصان تفسير لقوله بنظمه والمجموع قيد لاخراج الثابت بالدلالة لان الحكم الثابت لها انما يثبت بزيادة على معنى النص لان الدلالة هي المستفادة من المعنى اللغوي لا عين المعنى اللغوي فالحكم الثابت بها مستفاد مما استنبط من المعنى اللغوي الا من نفس المعنى كالنهي عن التافيف على ما سياتي ولو اخرج بالزيادة المقتضي

كان له وجه لان الزيادة فيه ضرورة والدلالة خرجت بقوله بنظمه فتامل **قوله** خرج به اي بنظمه **قوله** لانه ثابت بمعنى النظم اي بمعنى مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بمعناه اذا للفظ بقطع النظر عن المعنى لا يثبت به شي **قوله** لان اللام للاختصاص فيدل على حقيقة الوالدية للولد اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فيتعين الثاني على وجه يترتب عليه فوايد لا يترتب عليه مثلها بالنسبة الى الام كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التي ينفرد بها الاب **قوله** فيتملكه عند الحاجة لان النسبة بلام التمليك مقتضي تملك مال الولد ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف في ماله بغير رضاه فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبقى على ثبوت حق التملك له مسايل منها انه لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العقر بوطيها لثبوت الملك قبل الوطي بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها بقوله بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بالحاجة النفقة فيملكه ان كان غايبا ويبيع عروضه **قوله** والجان الولد لا يشاركه في نفقة الولد احد لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهذا في الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير الزمن والبنت البالغة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير **قوله** الا انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت وفي القطعية لان العبارة مقصودة قطعية ابدا والاشارة غير مقصودة ولا دايمة القطعية والمقصود اقوى من غير لزيادة اهتمام المتكلم وكذا دايم القطعي لعدم ما يطرقه من الاحتمال فكذا كانت العبارة احق بالتقديم من الاشارة عند التعارض هكذا قيل وفيه شي لان

كلاً منهما يفيد القطع اذ لم يكن احتمال ناش عن دليل والحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين
والتفاوت عند الترجيح لكون العبارة مقصود وقف الاشارة فقال عليه السلام **قوله** تقعد
احداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي قال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث
لا يعرف وقال البيهقي لم اجده في شي من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا من
وجه من الوجوه عن النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** وفيه اشارة الي ان اكثر الحيض خمسة
عشر يوماً لان الشطر لغة النصف فاذا مات وعمرها ستين فتقعد ثلاثين لا تصوم
ولا تصلي وهو بنا علي انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوماً وللقايل ان يقول علي
تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة علي ما قاله الشافعي لان من بلغت خمسة عشر
سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو المراد هنا لان الغالب اكثر الحيض عشرة وماتت
في ستين سنة كانت تاركة للصلاة شطر عمرها مع ان ذلك ليس نصفه بل ربعه
لان الشطر يطلق علي البعض توسعاً **قوله** وهو معارض بما روي ابو امامة الخ رواه
الطبراني والدارقطني قد عرفت انه لا معارضة لما ذكرنا واذا كان كذلك وكان ينبغي
للشارح ان لا يذكر هذا الحديث لمثال المتعارض بل يمثل بقوله تعالي للفقراء والمهاجرين
الاية كما مثل بها غالب الشراح **قوله** والاشارة عموم كالعبارة علي الاصح لان كلاً منهما ثبت
بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ وقال ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معني
العموم فيما سيق له الكلام فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو
زيادة علي المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معني العموم حتي يقبل التخصيص **قوله**
واما الثابت بدلالة النص وهي المسماه بمفهوم الموافقة وفحوي الخطاب والثابت بما
هو المسمي بالثابت بمفهوم الموافقة وفحوي الخطاب **قوله** والمراد به اي بالمعني اللغوي
المعني الذي يعرفه كل سامع يعرف اوضاع اللغة فقيهاً كان او غيره **قوله** والحاصل انه
ليس المراد بمعني النص في هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد منه معني المعني وهو
ما يودي الي معني اللغة ويكون مقصوداً به كمعني الاذي من التافيف في قوله تعالي
ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة فان الظاهر معني النص حرمة التافيف وهي كلمة تضجر

وتبرم وسامة وهذا المعني اللغوي ينادي باعلي صوت ان المقصود منه رفع الاذي
حتي ان كان عارف باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تامل وتوقف
منه علي حرمة الضرب والشتم والقتل لان الايذا فيها فوق الايذا في التافيف ويعلم منه
ان الحكم يتعلق بمعني المعني وهو الاذي كانه قيل لا توذيهما فبطل هذا التقرير زعم الفاضل
السمرقندي انه يدخل في تعريف الدلالة المقتضي والمحذوف لانهما ليسا بمعني المعني علي
ان ثبوت المقتضي شرعي والمحذوف عقلي والدلالة لغوي **قوله** يفهم منه لغة ايضاً لك
الا لم هذا هو معني المعني **فان قلت** المفهوم لغة انما هو نفس المعني لانه الموضوع له
اللفظ **قلت** معني المعني لازم للمعني اللغوي فيفهم منه لغة ايضاً اذ المعني اللغوي كالعلة
للمعني الثاني **قوله** ان اريد من الضرب معناه الحقيقي اي وهو استعمال الة التاديب ومعني
المعني وهو الايلام الذي يفضي اليه المعني الحقيقي فيكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز لان
اللفظ انما وضع لمعناه فاذا اريد من اللفظ معناه ومعني معناه فقد اريد منه ما وضع
له وغير ما وضع له وهو معني الجمع **قوله** والاول باطل لما تقدم وجه بطلانه والثاني يخرجه
اي الكلام من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة او المجاز
من قبيل الاستدلال بالعبارة فكذا عموم المجاز لان معناه جعل الملفوظ مجازاً عن شي ذلك
الشي عام بحيث تصير الحقيقة فرداً من افراده كوضع القدم **قوله** قلنا لا نسلم انه اريد
من النظم معني المعني لغة الخ لقايل ان يقول بل فهم منه معني المعني بطريق التنبيه
علي الغرض والمقصود وفرق بين الارادة والفهم والمحذور انما ياتي علي الاول وقد يقال
نحن لا نريد في الدلالة المعني الحقيقي بل معني المعني لانه المقصود وحينئذ لا يرد
السوال فتامله **قوله** نحن حيث الخ ليس من تتمة الجواب بل الجواب انتهي عند الغرض والمقصود
وانما هذا الكلام في الجملة ليس في ايراده كثيرة فايدة بل لا حاجة اليه للاستغنا عنه
بقيود التعريف ومحترزاته التي سنذكرها الان فهو تكرار بالنسبة الي ما بعده **قوله**
خرج بقوله لمعني النص الخ جمل قوله ما ثبت يعني من الاحكام بمثابة الجنس لشموله بكل
حكم شرعي وما بعده فصول **قوله** وبقوله لغة الاقتضا الاولي ان يقول المقتضي وان كان

من اطلاق المصدر وارادته المفعول قوله لان الاقتضا ثابت شرعًا الاولي ان يقول او
عقلًا فان المقتضي قد يكون ثابتا بطريق العقل كقوله واسئل القرية وهو محل
الاشكال في الفرق بينه وبين المحذوف قوله والمحذوف ثابت عقلًا قال بعض
الشراح المحذوف ثابت بنفس النص لا بمناه لان المحذوف كالمذكور فهو خارج بقوله
بمعني النص ايضا تامله قوله لا اجتهاد اتاكيد لقوله لغة ليس كذلك بل هو فصل
مخرج للقياس فان القياس ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا علي ما سياتي
قوله ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا الخ تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذي ذكره قبل
قوله ولو قال المصنف في التمثيل كحرمة الضرب الثابت بمعني النهي عن التافيف المعلوم
منه اي من النهي باعتبار دفع الاذي لكان اولي فيكون مثالا لما ذكره وهو الثابت
بدلالة النص وذلك لان حرمة الضرب والشتم هو الثابت بدلالة النهي عن التافيف
والمصنف قال اما الثابت بدلالة النص فكان ينبغي ان يقول كحرمة الضرب الخ ليطابق
ما ذكره ان النهي عن التافيف مثال لدلالة النص لا للثابت بها قوله ويمكن ان يجاب
الخ قال بعض المحققين الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة
في الاكل واما المعني الذي تعلق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللسان وقد
بينا ان معني الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان ولا يشترط
كون الثابت بذلك المعني في غير المنصوص مما يعرفه اهل اللسان قوله فلان يجب
في العمد كان اولي لعدم العذر فيه قوله فان قلت المراد جزا الاخرة هذا السؤال اورده
الفاضل السمرقندي وعبارته وفيه بحث لان المراد جزا الاخرة بدليل انه يقتل قصاصا
فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم لو كان المراد جزا الدنيا والاخرة وهو ممنوع
لئلا يلزم نفي القصاص من حيث ان كلا منهما يثبت الحكم قطعا بلا شبهة قال بعض
المحققين الدلالة علي قسمين قطعية وظنية فالاولي كدلالة اف والثاني كايجاب الكفارة
قوله بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابي في ايجابها بالوقاع المنهي ولقايل ان
يقول والقياس ايضا علي قسمين قطعي وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظني وهو

ما اذا كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجاب ان الاصل في الدلالة القطع وعدمه
عارض والقياس بالعكس وحينئذ فتساويا في اثبات الحكم واجيب بان النص يقتضي
ان يكون كل جزائه جهنم الا انه يزيد عليه القصاص بدليل يجوز بمثله وفي الكفارة لم
يوجد ما يجوز به الزيادة لان الدلالة دون الاشارة وبالجملة بتمهيد الاصل لا بتحقيق
المثال واما جواب الشارح فتقريره لا نسلم ان المراد جزا الاخرة ولا يلزم نفي القصاص لانه
جزا المحل من وجه والجزا المضاف جزا الفاعل من كل وجه فلا تنافي بينهما ولو سلم انه فيه
اشارة الي نفي فالقصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالي النفس بالنفس والعبارة
مقدمة علي الاشارة ويجوز ان يقول التسليم بوجه اخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزا
الاخرة فلا يلزم ثبوت الكفارة بالدلالة ويجوز ان يقرر الجواب بتسليمين فقط لان القصاص
جزا المحل من وجه والجزا المضاف الي الفاعل في الاية جزا فعله من كل وجه فلا يمكن اثبات
الكفارة لانها جزا الفعل من كل وجه في الخطا فلو ثبت في العمد لم يكن الجزا المضاف
الي الفاعل جزا فعله من كل وجه بل بعضه ولو سلم انه ليس المراد جزا الاخرة فلا نسلم
انه يكون فيه اشارة الي نفي القصاص لانه وجب بالعبارة قوله صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالة النص دون القياس وذلك لان الحدود شرعت عقوبة وجزا
علي الجنايات التي هي اسبابها وفيها معني الطهرة والكفارة شرعت ماحية الاثام
الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيه معني العقوبة والزجر ولا مدخل للراي في معرفة
مقادير الاجرام وما يصلح بها ازالة الاثام وما يصلح جزا لها فلا يمكن اثباتها بالقياس
الذي مبناه علي الراي بخلاف الدلالة فان مبناها علي ان المعني تضمنه النص لغة
فيكون مضافا الي الشرع واما ما علل به الشارح تبعا لبعض الشراح من ان القياس فيه
شبهة لثبوته بالراي والحدود تدرا بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة تضعيف
لان هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لان كثيرا من الحدود والكفارات تثبت بدليل
فيه شبهة كاخبار الاحاد والبينات في مجالس الحكام كذا قيل وفيه تامل لان
الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه بخلاف

اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول وهو موجب قطعا والشبهة انما هي في طريق
النقل **قوله** اراد القياس الذي تدرك علته بالراي **فان قلت** القياس ما تم نص
علي علته وما لا نص عليها والمراد لا يدفع الايراد فكان ينبغي للمصنف ان يقيد بما يكون
علته مدركة بالراي **قلت** القياس المنصوص علته بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت
التقسيم وما لا يتوهم دخوله لا ينبغي الاحتراز عنه وان شمله ظاهر الاسم لان العبرة للمعاني
دون الالفاظ **قوله** وفيه نظر لان الحكم في غير ما عز ثابت بعبارة النص وهو ما روي
في صحيح البخاري عن عمر انه عليه السلام ان المعروف انه موقوف علي عمر روى البخاري
في صحيحه ومسلم من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب فقال
ان الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل
عليه اية الرجم فقراناها ووعيناها ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا
من بعده واني خشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول قايل ما نجد اية الرجم في كتاب
الله فيضلوا بترك فريضة ما انزل الله فالرجم حق علي من زني من الرجال والنسا وكان
محصنا ان قامت البينة واعترف وايم الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله
لكتبتها والشارح دفعه وهو لا ينبغي اللهم ان يقال الموقوف له حكم المرفوع في مثل
ذلك لانه مما لا يهتدي اليه الراي والسلف رضوان الله تعالي عنهم لم يحصروا ثبوت الحكم
في غير ما عز بطريق الدلالة بل انما مثلوا به فيجوز ان يكون الحكم ثابتا بعبارة النص
ودلالته كما اثبتوا النقض بالخارج النجس من غير السبيلين بالحديث وبالقياس علي
الخارج من السبيلين **قوله** وذلك لم يكن لكونه اعرابيا لان هذا المعني لو كان
يقتضي الكفارة لاوجبها ايضا علي غيره من الاعراب ولم يوجب لكونه موافقا امراته
لان وقاع الرجل امراته امر حلال ومباشرة الحلال لا توجب عليه الجزا فعلم انه انما وجب
عليه الكفارة لانه هتك حرمة رمضان بالجناية علي صومه فيجب علي غيره عند
وجود هذه الجناية بطريق الدلالة لا بالقياس خلافا للشافعي **قوله** الحديث معروف
في كتب السنة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال اتي رجل النبي صلى الله عليه وسلم

فقال هلكت فقال ما شانك قال وقعت علي امراتي في رمضان قال صلى الله عليه وسلم
هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل
تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر
فقال تصدق بهذا قال علي افقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت
احوج اليه منا فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتي بدت نواجذه وفي لفظ ثناياه
ثم قال خذه فاطعمه اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان رخصة لك خاصة ولو ان
رجلا فعل ذلك اليوم لا يكن له بد من التكفير قال المنذري قول الزهري ذلك دعوي
لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الي عدم وجوب الكفارة علي من افطر
في رمضان باي شي قال لانتساخه بما في اخر الحديث بقوله كلها انت وعيالك انتهي
وجمهور العلما علي قول الزهري **قوله** فتجب علي غيره اي غير الاعرابي اذا افسد صومه بالاكل
والشرب الي اخره عبارة الشارح ناقصة تحتاج الي تتميم وهو ان يقال فيجب علي غيره عند
وجود هذه الجناية ويجب ايضا بالاكل والشرب بدلالة نص الكفارة بالجماع الخ **قوله**
للمشاركة في العلة الخ وبيان ذلك ان من علم استوا الجماع والاكل والشرب في ان ركن الصوم
الكف عن كلها ثم علم لزوم العقوبة علي من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها علي
من فوت الكف عن البعض الاخر حكما للعلم بذلك الاستوا غير متوقف فيه علي الاجتهاد
واعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بهما ان المؤثر في لزومها
تفويت الركن لا خصوص ركن **قوله** ولو سلم انه غير معقول لا يثبتها بالقياس بل بالدلالة
قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو ما روي الدارقطني من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
ان رجلا اكل في رمضان فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يعتق رقبة او يصوم شهرين
او يطعم ستين مسكينا **قوله** ولان معني النص علة الكلام تقديره ولو قلنا بان العموم
من صفات المعاني كما قاله الجصاص ومن وافقه لما كان ايضا له عموم لان معني النص
تناقض والتناقض باطل لا يليق بادلة الشرع **قوله** بيان الخ حاصله انه لما ثبت
بدلالة النص ان الذي هو العلة لحرمة التافيف والذي له حقيقة واحدة وان كان

يوجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها صار كان الشرع قال هذا الوصف
اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة للحرمة
فكانه قال هو علة للحرمة وهو ليس بعلة وهذا تناقض لا يليق بادلة الشرع فيكون
باطلا وما لزم الباطل فهو باطل فان قيل الحكم قد يتخلف عن العلة لمانع عقلا او شرعا
كتخلف القصاص عن القتل العمد في صورة الاب والجد عن الزنا مع جارية ابنه
والتخلف لمانع لا يخرج المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة فالجواب ان
التعليل المذكور على قول من لم يجوز تخصيص العلة وهو مذهب المصنف كما سياتي
في باب القياس اما من جوزه فيستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه اخر
فان قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان حض منها
قدر الدرهم وهي ثابتة دلالة كما تقرر في الفروع قلت لا نسلم انه مخصوص بل الحكم في
المكان بقدره في الثوب وفي الثوب ذلك عفو فكذا في المكان قوله هذا تعليل لثبوت
الحكم بالنص يحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضي مع حكمه لانهما حكم النص لان النص لما
اقتضي المقتضي صار المقتضي حكمه ثم حكم المقتضي صار حكما للنص ايضا لانه حكم حكمه
وحكم حكم الشيء حكم ذلك الشيء يعني ان النص اقتضي المقتضي مع حكمه ليصح معناه ويحتمل ان
يراد بالحكم هو المقتضي وان يراد به حكمه وترجيح هذا الاحتمال قوله او تعليل الاشتراط
تقدمه اي الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه في العبارة هو حكم المقتضي المعبر عنه
بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضي وبالعكس ضرورة لانه حكمه قوله لا على
المقتضي وبقي الاقتضا في معناه الحقيقي وهو الطلب وبعضهم حمل الثابت على الحكم
والاقتضا على معناه قوله واللام فيه اي في الاقتضا بدل عن الاضافة الاولى ان يقول
بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع الى النص قوله لان المقسم الى الاقسام الاربعة
وهي العبارة والاشارة والدلالة والاقتضا قوله فلو كان الثابت باقتضا النص
هو المقتضي لم يكن من اقسام الحكم فان قلت قد قلتم بان المقتضي حكم النص لان النص
اقتضاه فيصدق عليه المقسم قلت ليس المراد بقولهم المقتضي حكم النص في الحقيقة

اي المقتضي كما حمل بعضهم [illegible]

الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعاني والمقتضي لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم
لكون النص اقتضاه وانما اقتضاه لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضا النص انما هو
حصول حكم المقتضي وثبوت المقتضي ضروري لاجل اقتضاء النص حكمه قوله ولانه
لو حملنا الصواب اذا حملنا لان المقام مقام اذ الا لو لانه حمل على ذلك منه قوله يحصل
اي من تعريف الحكم تعريف المقتضي لانه حكمه فاذا شرط تقدمه على النص يلزم منه
اشتراط تقدم المقتضي ضرورة انه لا يثبت الا به قوله بخلاف العكس وهو انه لا يلزم
من تعريف المقتضي تعريفا الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضي على النص تقدم حكمه فتامله
قوله والقول الذي هو المقتضي دون الفعل الذي هو القبض فلا يجوز ان يسقط
بالقول ما لا يحتمل السقوط بحال وهو القبض في الهبة لان الاقوى لا يبطل بالادني
قيدنا القبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط
حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار وهو من الخمر لان القبض
ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق بالاصلي
بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي
لا يعمل الا به وان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي
بثبوته في ضمن العتق قوله ان لا يصرح بالثابت به اي بالاقتضا وهو المقتضي
كالبيع مثلا والا لم يبق مقتضي قوله الا عند التعارض بينهما بان كان احدهما
مثبتا والاخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة اولى لكونه ثابتا بالمعنى اللغوي
بلا ضرورة من الثابت باقتضا التعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي
ذاتا ووضعا حكمه التهاتر والمصير الى دليل اخر اما التعارض الذي اليه صح فيه
مدخل فهو التعارض المجازي الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووضعا واذا قدم العمل
بالدلالة على العمل به قدم العمل بالاشارة والعبارة على العمل به من باب اولى ولقايل
ان يقول المقتضي لازم للنص وقد يكون ذلك عبارة فترجح الدلالة والاشارة ترجيح
على العبارة والجواب ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات لا تدخل تحت القواعد قوله

واعتقه لا يجوز البيع المناسب ان يقول فان اقتضى هذا القول يستدعي تقدير صحة
البيع شرطا لوقوع العتق ودلالة النص الذي ورد في حق زيد ابن ارقم الخ ولا يذكر
قوله والاقتضا يدل على الجواز ما روي عن ابي اسحاق السبيعي عن امراته انها دخلت
على عايشة رضي الله عنها فدخل معها ام ولد زيد ابن ارقم فقالت يا ام المومنين
اني بعت غلاما من زيد بثمانماية درهم نسية واني ابتعته منه بستماية نقدا فقالت
عايشة رضي الله عنها بئس ما شريت وبئسما اشتريت ان جهاده مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم قد بطل الا ان يتوب رواه الدارقطني **قوله** فترجح الدلالة على
الاقتضا فنقول بفساد البيع وبطلان العتق **قوله** لكن لقايل ان يقول الخ لا نسلم
المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين **قلت** وانما مثلوا بذلك استيناسا
لا لحقيقة المعارضة فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضا لمحل الدلالة لان المقصود
مجرد التمثيل وناهيك في ذلك من حيث النفي والاثبات صورة المعارضة كافية واذ لم
يحصل حقيقة المعارضة اذ لم يوردوا لذلك مثلا صحيحا لتعدل عن هذا الاستيناس
اليه التعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووصفا حكمه التهاتر
والمصير الى دليل اخر اما التعارض الذي للترجيح مدخل فيه فهو التعارض المجازي الذي
وجد فيه التساوي ذاتا لا وصفا وهم انما مثلوا بذلك استيناسا لا لحقيقة المعارضة
فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضا لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وهو من
حيث النفي والاثبات في الصورتين **قوله** ولا عدم الجواز معطوف على المعارضة
اي لا نسلم عدم الجواز **قوله** وهذا اي الفرق المذكور بين المقتضي والمحذوف
مذهب عامة المتاخرين واليه مال شمس الايمة وفخر الاسلام وتابعهم المصنف
لانهم لما راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقي نفسك فان طلاقا غير مذكور
ونية الثلاث والعموم فيهما صحيحة فسموا ما يقبل العموم محذوفا وما لا يقبله مقتضي
قوله لكن هذا الفرق غير صحيح الخ **واجاب** بعض الفضلاء عن الاول بانا لا نسلم ان
تقدير المقتضي يودي الى تغيير المذكور الا ترى انه يقول المامور عند الامتثال

اعتقت عبدي عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقه لم يجز عنه الامر بل كان
مبتديا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لا نسلم ان مثل هذا التغيير مما يمنع
كونه مقتضي لانه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذي
قصد تصحيحه والتغيير الذي لا ينافي الاقتضا هو ما يقع فيه ذلك الا ترى انهم قالوا
في المحذوف عند التصريح به يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول
في مسئلة الاعتاق وعن الثاني بانا لا نسلم ان تلك الاية من قبيل المحذوف بل من قبيل
المقتضي فنص عليه العلامة النسفي في شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظاير المقتضي
قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت نعم علما العربية يعدون الكل محذوفا
ولا يفرقون بين المقتضي والمحذوف **قوله** لان المصدر في قوله طلقي نفسك الخ يعني
طلقي نفسك ليس من باب الاقتضا ولا من المحذوف لان المصدر الخ **قوله** نصا اي
لكان المصدر مذكور لغة فتصح نية التعميم الخ ولك ان تقول المصدر الثابت لغة
هو الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية **قوله** وهذا الفرق
ايضا غير صحيح الخ لانا لا نسلم ان مثل واسئل القرية من باب المحذوف لعدم دلالة الكلام
لغة على حذف الاهل بل ثابت عقلا كما تقدم قريبا والحاصل ان الفرق بين المقتضي
والمحذوف كما اختاره شمس الايمة وفخر الاسلام ومن تابعهما مشكل وكذا جعلهما من قبيل
واحد كما اختاره القاضي ابو زيد ومن تابعه لان علمائنا اتفقوا على ان المقتضي
لا عموم له والمحذوف له عموم بالاجماع فلا يمكن جعلهما من قبيل واحد والتحقيق ان
المقتضي ان كان امرا اصطلاحيا فلا مشاحة في الاصطلاح فان لكل طايفة ان
يصطلحوا بما شاؤا وان كان غير اصطلاحي فلا بد لمن ترجح مذهبه ان يقيم الدليل
على ما ذكره لا يقال لو جعل المحذوف غير المقتضي يصير قسما خامسا فيبطل الحصر في
الاربعة المذكورة لانا نقول المحذوف لما كان كالمذكور كان له حكم العبارة **قوله**
فقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اي سواء كان شرعا
او عقلا او لغة **قوله** اي وهو المقتضي للملك بسبب الملك كالبيع صيرورة

ان لا عتق فيما لا يملك ابن ادم ولا ملك بدون السبب ولكن اقتضى الامر ذلك السبب
ولم يذكر ايجازا فالشارح جعل الملك حكم الامر اختصارا بحذف السبب بناء على ما اختاره
اولا من ان الثابت باقتضاء النص انما هو حكم المقتضي لان المقتضي هو الحكم لكنه صرح به
بعد **قوله** فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق
عليه فكانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا باعتاقه هكذا قدره غالب الشراح
قيل هذا التقدير غير مستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا
كان الملفوظ هو هذا الملفوظ وكانهم انما اختاروا هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع
عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري رحمه الله من ان الامر كانه قال اشتريته
منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقته
عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني
متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا وعلى التقدير الاول تكون صلة
للبيع وهو ليس بظاهر اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل
وبالف متعلق باعتق على معنى تضمنه معنى البيع فكانه قال اعتقه عني مبيعا
بالف **قوله** فيثبت البيع بشروط المقتضي وهو العتق وشروطه كالملك واهلية
الامر الاعتاق دون شروط نفسه **قوله** ولابي حنيفة ومحمد يعني عندهما يقع
العتق عن المامور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن
تنفيذه على الامر وللنان نقول لو كان القبض شرطا لما حنث الواهب بلا قبض
الموهوب له اذا حلف لا يهب **والجواب** ان القبض شرط ثبوت الملك اما الجواز
فثابت قبله كذا في بعض شروح الهداية وهل القبول شرط الملك ايضا ذكر في
التبيين لو وهب شيئا فقبضه من غير قبول صح وملكه لوجود القبض لا يقال
الهبة تملك من غير قبض اذا كانت العين في يد الموهوب له فانها تملك بمجرد
الهبة لان القبض ثابت حكما **قوله** لان موجب ذلك اي هذا البيع عدم الجواز
مطلقا من غير معارضة نص له لاشتماله على شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد

الثمن وذلك مفسد لما فيه شبهة الربوا لان بالبيع الثاني حصل ربح الف درهم من
غير عوض ولا ضمان يقابله لان الالف بالالف قصاصا بقي للبائع الف من غير عوض
ولا ضمان لان الثمن لم يدخل في ضمان البائع فكان هذا ربح ما لم يضمن **والجواب**
ما ذكرنا من انهم انما مثلوا بذلك استينا سا **قوله** ولا عموم للمقتضي عندنا اعلم ان محل
الخلاف فيما اذا كان صحة المنطوق موقوفة على تقدير امر وامكن تقدير امور يستقيم
الكلام بكل منها اما اذا كان امرا واحدا واحدا متعينا لذلك كان عمله في العموم
والخصوص كعمله فظهر ان لا خلاف كما اذا قال الجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم
فانه يقتضي بيعوا عبيدكم وهو عام لا محالة **قوله** فان قيل المقتضي يجوز ان يكون
عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني بكذا فان مقتضاه بع عبيدك عني ثم كن وكيلا
في اعتاقهم والجمع المضاف للعموم وحاصل الجواب ان هذا ليس من عموم المقتضي بل العموم
مقتضى بقدر ما يصح المذكور والفرق بينهما ظاهر عند المتامل **قوله** هذا نتيجة
الخلاف بيننا وبين الشافعي فعنده يصدق لان وجود المقتضي في الخارج لا يكون
بدون وجود المفعول كما لا يكون بدون الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى وله
عموم عنده فيصح فيه نية التخصيص كما لو قال لا اكل اكلا **قوله** لا يصدق قضاء ولا
ديانة لان الاكل اسم للفعل والماكول محل الفعل والفعل ليس اسما للمحل ولا دليلا
عليه لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى في حق ما يلفظ من الاكل
ولا عموم للمقتضي فيلغو نية الخصوص لانها لا تعمل فيما يثبت ضمنا اذ المقتضي
فيما وراء الملفوظ غير ثابت فيبطل **قوله** لان النكرة وقعت في موضع النفي المناسب
ان يقول في موضع الشرط لان الشرط مثل النفي في افادة العموم **قوله** فان قلت الخ تقرير
السؤال سلمنا انه لا يصح فيه طعام دون طعام بناء على ان المقتضي لا عموم له لكن لم
يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على
المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق الشرط بمنزلة
ما لو صرح به بحو ان اكلت اكلا فانه يصدق في اكل دون اكل **قوله** قلت المصدر

الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل علي الجزء هو الدال
علي نفس الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر
في لا اكل اكلاً فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هاهنا للتاكيد والتاكيد تقوية
مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا علي الماهية وايضا ذكر في الجامع الصغير
انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوي السفر خاصة صح ديانة ووجه بان ذكر الفعل
ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فتعم ويقبل التخصيص **فان قلت** انه يحنث باكل
كل ماكول ولا معني للعموم سوي هذا فالجواب انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل
فان قوله ان اكلت ومعناه ان وجد منه ماهية اكل وذلك يصدق بكل فرد من افراد
الاكل **قوله** بخلاف لا اكل كان المناسب ان يقول ان اكلت طعاما ليطابق المثال المتقدم
في الابتدا بحرف الشرط الا ان يقال الشرط كالنفي معني ولا حجر في المثال والحاصل ان النية
انما تعمل في المنطوق لا فيما يثبت ضمنا ضرورة التصحيح **قوله** اعلم ان ايراد مسئلة الاكل
من قبيل المقتضي علي قول من شرط ان يكون امرا شرعيا مشكل الخ واجيب بان الصحة الشرعية
موقوفة علي الصحة العقلية وهي علي المقتضي فيكون صحة الحلف علي الاكل شرعا موقوفة علي
اعتبار الماكول **قوله** الا ان يقال المقتضي هو الذي يثبت بصحيح الكلام شرعا وعقلاً
اقول اما علي قول من لم يشترط ان يكون شرعيا فظاهر واما علي قول من يشترط فالاشكال غير
مندفع **قوله** لكن يتعذر الفرق اي علي هذا التفسير الخ وقد تقدم الكلام علي ذلك
قوله الا ان دلالته علي مصدر قايم بالموصوف لا مصدر قايم بالواصف اذ كل اسم مشتق
يدل علي مصدر قائم بالموصوف كضارب فانه يدل علي مصدره قايم بالموصوف لا علي مصدر
قائم بالواصف والنية انما تعمل في طلاق وهو فعل الزوج وليس بثابت لفظا بل اقتضا
لتصحيح المنطوق القايم بالمراة علي وجه شرعي لا اختيار لها في ثبوته فلا يقبل العموم
قوله واما التطليق امر شرعي الخ فان قيل الطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء
ثابت بقوله انت طالق فيكون متاخرا فكيف يكون ثابتا اقتضا والمقتضي متقدم فيكون
ثابتا عبارة لا اقتضا فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فتصح نية الثلاث اجيب بان هذا

اللفظ وان كان انشا شرعا لكنه اخبار لغة وليس يعني كونه انشا في الشرع انه نقل
عن معني الاخبار بالكلية ووضع لايقاع الطلاق بحيث يكون مدلوله الحقيقي ذلك بل
معناه انه يتوقف صحة مدلوله اللغوي علي ثبوت هذا الامر من جهة المتكلم فيعتبر
الشرع ايقاعه بطريق الاقتضا تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا
وقد يثبت بهذا اللفظ سمي انشا ولهذا كان جعله انشا ضروريا حتي لو امكن العمل
بكونه اخبارا لم يجعل انشا بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع وفيه
نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا معني للانشا الا
هذا وايضا لا يوجد فيه خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطية
من يحكم عليه باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا
لانه توقيف امر علي اخر وايضا كل احد يعرف فيما اذا قال للمطلقة الرجعية الفرق بين
ما اذا قصد انشا طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كونه
من قبيل الانشا ظاهر وثبوت الطلاق بطريق الاقتضا يتوقف علي كون الصيغة خبرا
فتامله **قوله** لم تجز نية الثلاث في المقتضي بهذا الاعتبار وهو ان الثلاث واحد
اعتباري وحاصل الجواب ان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث
واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص **فان قلت** قوله طلقتك
مثل طلقي فهلا تصح نية الثلاث قلت لا لانه اخبار فيقتضي وجود المخبر ضرورة ليثبت
صدقه وهي تندفع بالواحدة لان المقتضي لا عموم له بخلاف طلقي فانه امر له اثر في ايجاد
المامور به وهو الطلاق فصار مذكورا حكما فيصح التعميم فيه **قوله** واما في قوله انت
باين الخ جواب سؤال تقديره انتم قلتم ان المصدر الثابت من المتكلم امر شرعي فيكون
ثابتا اقتضا فلم تصح فيه نية الثلاث فكذا الثابت بقوله انت باين امر شرعي فينبغي
عدم صحته نية الثلاث وتقرير الجواب ان ثبوت المصدر هاهنا وان كان اقتضا الا
انه متنوع في نفسه الي خفيف يقطع الملك دون الحل والي غليظ يقطعهما معا في حق الزوج
فلا بد من تعيين المراد بالنية اذ لا يمكن اجتماعهما معا فاذا نوي الكامل ثبت العدد ضمنا

لا قصدا ولا تصح نية التبيين لانها عدد محض فلم تدع الضرورة اليه فلو نويا يثبت
ما تندفع به الضرورة وهو الاقل ولغي ما زاد عليه **قوله فصل** اعلم ان المصنف رحمه
الله تعالى لما فرغ من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة شرع في
بيان الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتياج الى علمه ايضا لدفع شبه الخصوم وقدم
الاستدلال الصحيح لكونه مطلوبا **قوله** المراد به الخ اي ليس المراد من العلم هنا المصطلح
النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان علما اصطلاحيا كزيد قائم او اسم جنس
كالماء كالذهب بالذهب يدل على الخصوص المراد بالخصوص منها تفرد الحكم بالمنصوص
عليه وهم الشافعي انما نسب هذا الى بعض اصحابه كابي بكر الدقاق وابي حامد فاطلاق
الشراح فيه نظر **قوله** ويقال مفهوم المخالفة هذا قسم من اقسام مفهوم المخالف عند
بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضا من هذا القبيل
وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم
موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب
وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
للمنطوق به ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم
اللقب ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات
الفاسدة **قوله** ثبت اي الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ورد في المنطوق
وفي بعض الشروح حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت ثابتا بدلالة النص وبالقياس
قال بعض المحققين يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في
صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب
وغيره ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة اذا كانت
بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت
قوله فوصفها بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم يعني لا يكون له

مفهوم لوقوعه سؤال حادثة وعدم الوجوب في غير السائمة مستفاد من قوله عليه الصلاة
والسلام ليس في العوامل والحوامل صدقة **قوله** كقوله عليه الصلاة والسلام الماء من
الماء رواه مسلم وابو داود وابن خزيمه وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري ورواه
احمد والنسائي وابن ماجه والطبراني من حديث ابي ايوب ورواه الطحاوي من حديث
ابي هريرة **قوله** فهم الانصار من هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الايلاج يقال كسل الفحل اي صار
ذا كسل كذا في الفايق اذ المراد بالماء الاول في الحديث ماء الاغتسال وبالماء الثاني
ماء المني ويحمل الى ان لا غسل على سبيل الوجوب الا من المني **قوله** والا لزم الكفر في
قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انه حينئذ يلزم من الاول ان غير محمد من الانبياء المتقدمين ليس برسول الله وهو كفر
ومن الثاني ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر لوجود الباري تعالى **فان قيل** انما
يلزم ذلك اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا معلوم لجواز ان يكون المقتضي
للتخصيص بالذكر وهو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك
سوى التصريح بالاسم **قلنا** فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفايدة
حاصلة في جميع الصور ولقائل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الخ يمكن ان
يجاب بان الاعتقادات لا يكتفي فيها دلالة الالتزام ولا يعول عليها بل لا بد من التصريح
فالملازمة صحيحة على ان موجب كلامنا ان التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه ويلزم
من دلالته ذلك واما الاستلزام المذكور فامر اخر ولو اورد الاشكال بهذه العبارة
وهو انه انما يلزم ذلك ان لو لم يدل على الدليل على الصحة ثبوتهم لكان اولى **قوله** نحو
قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب
والفارة والكلب العقور متفق عليه وفي رواية المسلم الحية بدل العقرب **قوله** وفيه
رد لقول عبد الله الثلجي صوابه ابي عبد الله فانه ذكر في التذكرة الرفيعة باعلام الحنفية
الثلجي بالثاء المثلثة والجيم محمد بن شجاع البغدادي ابو عبد الله تفقه على الحسن بن

زياد اللولوي وصنف التصانيف المعتمده وحكيت اقواله وهو الذي فلق فقه ابي
حنيفة واحتج له واظهر علله وقواه بالحديث وقال في الجواهر المضية الثلجي بفتح الثا
المثلثة وسكون اللام واخرها جيم محمد بن شجاع هكذا نسبته وصحفه بعضهم بالباء
والخا وهو غلط **قوله** علي قوله صلي الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين بهذا اللفظ ولكن اخرجه الطحاوي من حديث ابن عبد الله
الانصاري بلفظ العتاق بدلا من اليمين وقد غفل عنه ابن ماجة فقال وافاد ابو بكر
المغافري وروده وانها لم تصح واخرجه اصحاب السنن الا النسائي لفظ الرجعة
بدلا عن اليمين وحسنه الترمذي وصححه الحاكم واخرجه الحارث في مسنده من حديث
عبادة بن الصامت رفعه لا يجوز اللعب في ثلاث الطلاق والنكاح والعتاق فمن
قالها فقد وجبن ولابن عربي في الكامل عن ابي هريرة رفعه ثلاث ليس فيهن لعب
من تكلم بشي منهن فقد وجب عليه الطلاق والعتاق والنكاح وفي اسناده غالب
ابن عبد الله وهو متروك ولعبد الرزاق عن ابي ذر ورفعه من طلق وهو لاعب فطلاقه
جايز ومن نكح ومن عتق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر وعن علي رضي الله عنهما قالا ثلاث
لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد في روايته عنهما والنذر والعفو
عن القصاص **قوله** من هذا القبيل اي من قبيل ما قاله العلامة النسفي من الجواب **قوله**
لان النص لم يتناوله الخ اي ما ورد المخصوص فيه ارجاع الضمير الي غير مذكور علي
ما لا يخفي لكن قد يقال المرجع قد يعلم من سياق الكلام فهو متعقل وهنا كقوله تعالي
ردوها علي **قوله** فكيف يوجب نفيا او اثباتا تلخيص المعني ان النص لما لم يتناول
ما عدا المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت الحكم في غير المنصوص عليه نفيا او اثباتا
وللنا ان نقول نحن لا نثبت الحكم قصدا بل نثبته ضمنا وكم من شي لا يثبت قصدا ويثبت
ضمنا **والجواب** انا لا نسلم انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشي في ضمن الشي
اذا لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة بين النفي والاثبات **قوله** فنقول فايدته ان
يتامل المجتهد في علة النص ويثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه

ويجوز ان يكون الفايدة تعظيم المذكور واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتنا به
علي غيره او ليكون المسمي اظهر من غيره واسبق الي اللسان كقوله عليه السلام من اعتق
شركا له من عبد فالعبد اسبق الي اللسان **قوله** فاقيم مقامه كما هو شان احتياطات
الشرع في ادارة الحكم علي المظنة اذا خفيت المية فكان هذا قولا منا بموجب العلة
حيث اثبتنا المدعي بعد ما سلمنا دليل الخصم وهو الاستغراق المفيد للحصر هذا
اذا ورد مفهوم اللقب في نصوص الشرع اما اذا ورد في عبارة المصنفين في
العلمية فيفيد قصر الحكم علي المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت كلمتهم علي ذكر محترزات
القيود الا ان قامت قرينة بخلافه فلا تغفله **قوله** والحكم اذا اضيف الي المسمي بوصف
خاص اي الي موصوف بوصف خاص الخ ليس المراد بالوصف النعت النحوي بل ما يقيد
تعليل الاشتراك **قوله** او علي شرط ويسمي ذلك عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف العلماء
في صحة الاحتجاج بهذين المفهومين فذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي واحمد وابو
الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة اللغوي ومن وافقهم الي ان
النص اذا ورد مقيدا بهما كان دليلا علي عدم الحكم عند عدمهما ووافقهم علي صحة
الاحتجاج بمفهوم الشرط بعض من لا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن شريح
وابي الحسن البصري وذهب اصحابنا الي منع ذلك ووافقهم علي ذلك القاضي ابو بكر
الباقلاني والغزالي والقفال وبعض المتكلمين **قوله** وهو قوله تعالي ومن لم يستطع
منكم طولا الاية الطول الفضل والفتي والفتاة الشاب والشابة ويسمي العبد والامة
فتي وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لم يوقران توقير الكبار **قوله** فهما اوجب ذلك عدم
الجواز عند عدم الشرط والوصف واعلم ان جواز نكاح الامة عنده متعلق باربعة
شروط سوي الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهو عدم طول الحرة وكون الامة
مومنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته امة اخري بنكاح او بملك يمين
لان نكاح الامة عنده ضروري لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما يتحقق عند
استجماع هذه الشرايط وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وسلب صفة الايمان **قوله**

وحاصله الخ **فان قلت** ما ذكره قد يدل على ان الحكم قد يتوقف على الوصف كالشرط والعلة
فى هذا المعنى اولى واقدم فالحاقه بها اولى **قلت** بين الشرط والوصف جهة خاصة
ليست فى العلة فان العلة لابتداء الايجاب لا الاعتراض على الموجب فصادفت بمنزلة العلم
فيتعلق بها الوجود عند الوجود ولا توجب العدم عند العدم بخلاف الشرط فانه يوجب
العدم عند العدم عنده فكان الطلاق اولى **قوله** وان كان قبل وجوب الادا لان
الادا بعد السبب قبل وجوب الادا جايز كتعجيل الزكاة وعندنا لا يجوز التكفير قبل الحنث
لعدم وجود السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث والاضافة الى اليمين مجاز
لانها اضافة الى الشرط ولئن سلمنا ان اليمين سبب لكن لا نسلم انها تنعقد سببا
قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا فى معنى التعليق به لعدم انعقاد السبب قبل وجوده
على ما تقرر لان التقدير ان حنث فعليه كفارة فتمنع التعليق به اليمين عن انعقاد
سببا للحال **قوله** لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه لان وجوب ادائه اما نفس
وجوبه او هما متلازمان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الادا ووجوب ادائه
لا يثبت قبل شرطه وهو الحنث فكذا نفس وجوبه لا يثبت واعلم ان المذكور فى اصول
الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل وجوب الادا كما فى صلاة النايم والناسى ومن ثم ذهب
المحققون الى الفرق بينهما فى الواجب البدنى فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة
ووجوب الادا لزوم ايقاعها فانها واجبة لوجود السبب وليست بواجبة الادا فى
السبب بل يظهر الاثر فى حق القضا واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم
لان الحكم انما يتعلق بالافعال دون الاعيان **قوله** لم يدخل على السبب وهو البيع بل
دخل على الحكم وهو الملك لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة
انه تابع للسبب ثابت به فيما لزم السبب لزم الحكم واذا جعل داخلا على الحكم فينعقد
السبب فى الحال ويتاخر الحكم عنه والحكم مما يحتمل التاخير عن السبب فكان جعله
داخلا على الحكم اولى تعليلا للخطر مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب
الخيار فسخ البيع بدون رضى صاحبه **قوله** بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل

الاسقاطات الخ ولقايل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثبات دون الاسقاطات لما
تقرر من انه اسبابا لقوة الحكمية لازالة الرق **قوله** وفرقه بين المالى
والبدنى باطل الخ اى فرق الشافعى بين المالى والبدنى فى التكفير بجواز التقديم فى
المالى دون البدنى منقوض بصوم المسافر رمضان حالة سفره فانه صحيح سقط
للفرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا بوجوب الادا اذ هو منتظر الى ادراك عدة من ايام اخر
قوله بخلاف حقوق العباد الخ حاصله ان حقوق العباد يتعلق بالاعيان دون الافعال
وحقوق الله تعالى بالعكس فلا يتم قياس احدهما على الاخر **فان قلت** لو كان الفعل
مقصودا فى الواجب المالى لم يتادى الزكاة بالنايب واللازم باطل **قلت** المقصود حصول
المشقة بقطع طايفة من المال وذلك يحصل بالنايب على ان الانابة فعل منه فاكتفى
به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة فان المقصود منها اتعاب النفس بالقيام
بالخدمة وهو لا يحصل بالنايب **قوله** وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد شيئا اى الحكم
الا عند وجود الشرط وحق حلا لعبارة المعلق من طلاق وعتاق ونحوهما بالشرط
لا ينعقد ذلك المعلق الذى هو كانت طالق سببا للحكم وهو وقوع الفرقة الا عند وجود
الشرط لان الايجاب كانت طالق مثلا لا يوجد الا بركنه وهو جوهر لفظه ولا يصح الا
بشرطه وهو الاهلية والمحلية بان يكون اللافظ به بالغا عاقلا والمراة فى النكاح
او العدة ولا يقع الا حكمه وهو زوال الملك عن المحل ولا يثبت الا فى محله وهو ممن يصح
العقد عليها من الفساد وهاهنا اى فى الطلاق المعلق بالشرط الذى هو ان دخلت
الدار فقد حال بين الايجاب والمحل فمنعه عن الوصول اليه غير مضاف اليه اى الى
المحل لوجود الحايل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد ذلك المعلق سببا موجبا للحكم
لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم ومفضيا اليه وقبل وجود الشرط ليس كذلك لانا
نعتبر المشروط مع الشرط شيئا واحدا بحيث يكون انت طالق من قوله انت طالق ان
دخلت الدار بمنزلة انت من انت طالق فما لم يتكامل اجزا اللفظ لا يحصل حكمه والجزا
كلام واحد وكل منهما جزء بمنزلة المبتدا والخبر عند اهل النظر لان الكلام هو الجزا

والشرط قيد له كما تقول اهل العربية ومال اليه الشافعي **قوله** ولقايل ان يقول يشكل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي الخ الجواب ان مدار الحديث على الزهري والزهري
عمل بخلافه فدل على نسخه او عدم صحته ولئن صح فهذا محمول على التنجيز والتاويل منقول
عن السلف فان الزهري حمله على انه كان في الجاهلية يعرضون النسا على الرجال
فيقولون هن علينا حرام فقال عليه السلام لرد هذا الكلام لا طلاق قبل النكاح **قوله**
وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب الخ اعلم ان ايمتنا انما جعلوا اثر التعليق في منع
السبب لان الحكم قصدا هربا عن تراخي الحكم عن السبب وفيه شي فان الحكم قد
يتراخى عن السبب كما في البيع بشرط الخيار والتدبير المعلق بالموت **قوله** فيان الوصف
عنده كالشرط وعندنا لا بل هو مظهر للحكم كقول الرجل طلق امراتي السليطة او اعتق
عبدي الصالح **قوله** وثمرة الخلاف يعني في هذا الموضع الثالث وبعض الشراح
جعل هذا الثمرة قسما براسه من مواضع الخلاف وجعل الموضع الرابع متفرعا على
الموضع الثاني لا قسما براسه والكل قريب **قوله** المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود
الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة
قوله الخ تقرير الجواب انه لما صح التعليق في حالة الصحة شرعا ترتب على موجبه
بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما ضمنا للتعليق المعتبر شرعا بخلاف تنجيز المجنون قصدا
لان كلامه غير معتبر شرعا والحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فتراعى
اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فتراعى وجود
المحل في ذلك الوقت وبالجملة المجنون فيه اهلية الايقاعات الحكمية كايقاع الفرقة
بالجب والعنة وابا ابويه عن الاسلام عند عرضه عليهما اما اذا اسلمت زوجته
كايقاع العتق عليه عند ذي رحم محرم منه يدخل في ملكه **قوله** والمطلق هو
ما لم يكن موصوفا بصفة وان شئت قلت هو الدال على الماهية من حيث هي وهو
معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وان
شئت فقل هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة

مندرجة تحت امر مشترك من غير شمول ولا تعيين نحو فتحرير رقبة والمقيد هو اللفظ
الدال على الماهية من حيث ما يشخصها وان شئت فقل هو الذي اخرج عن الشيوع
بوجه ما نحو فتحرير رقبة مومنة وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين
المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض لكثرة المبهمة والخاص وهو
الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق
بين المطلق والنكرة بان الدال على الماهية مع وحدة متعينة هو النكرة وعلى الماهية
فقط هو المطلق والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين لان
تمثيل جميع العلما المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق **قوله** يحمل على المقيد
بمعنى انه يقيد المطلق **قوله** عليه السلام في خمس من الابل زكاة اخرجه الاربعة الا
النسائي من طريق سفيان ابن حسين عن الزهري عن سالم عن ابيه بلفظ في خمس من
الابل شاة **قوله** عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة اخرجه النسائي وابو
داود عن سليمان بن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن
جده بلفظ في خمس من الابل السائمة شاة **قوله** فهذه خمسة اقسام جعلها بعض
الشراح اربعة واسقط اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا
واسقط تعدد الحكم والحادثة وجعلها صاحب التحقيق ستة حيث قال ثم ورود المطلق
والمقيد على وجوه اما في السبب والشرط او في حكم واحد اثباتا او نفيا كما لو قيل لا تعتق
مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين او في حكم واحد
في حادثتين انتهى ولقايل ان يقول لا وجه لاعتباره النفي قسما براسه اذ لا وجود
للنفي في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه وان اعتبره بطريق الفرض فلا وجه لتخصيصه
باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغي جريانه في جميع الاقسام فتبلغ الاقسام اثني عشر
باعتبار جعل السبب والشرط فيهن قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا يعني
اتحاد الحكم والحادثة نفيا من قبيل العام مع الخاص لا من المطلق مع المقيد **قوله**
وقسم منها لا يجب الحمل فيه بالاتفاق لانا نقول نفي الوجوب لا يستلزم نفي الجواز

مع ان الحمل لا يجوز في هذا القسم بالاتفاق فالاولي ان يقول لا يجوز والجواب
انه اذا عدم صفة الوجوب لا ينتفي صفة الجواز كما تقدم قوله ذهب بعض اصحاب
الشافعي الي الحمل ايضا وذهب اصحابنا الي عدم الحمل قوله والشافعية علي وجوبه
لكنهم اختلفوا في كيفية الحمل قال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال اهل التحقيق
بقياس مستجمع للشرايط وهو ليس علي اطلاقه لانه اذا تعدد الحكم والحادثة
لا حمل بالاتفاق مع ان عبارة المصنف تشمله لان قوله وان كانا في حادثتين صادق
بتعدد الحكم واتحاده قوله لما مر من اصله وهو ان الحكم اذا اضيف الي مسمي بوصف
خاص كان دليلا علي نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا تعدية الي ما فيه
نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد فصار المحل في حق الوصف
خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد
علي المطلق لان المقيد ناطق في حمله علي المطلق الذي هو ساكت بالقياس
ابطال للقيد المنطوق به فلا يجوز قوله ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه
لان التنصيص بالاسم العلم ليس بقيد لك ان تقول هذا مخالف لما تقدم من
ان التنصيص علي الشيء بالاسم العلم يدل علي الخصوص عند البعض وفسر الشارح
البعض بالشافعي وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند العدم كما يوجب الوجود
عند الوجود وحينئذ لا يتم هذا التعليل للشافعي بالنسبة الي ما مر من اصله ويمكن
الجواب بان كون التنصيص بالاسم العلم يدل علي الخصوص انما هو قول بعض اصحابه
كابي حامد وابي بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافعي فان قلت القايل بالحمل
في الحادثتين بالقياس انما هو بعض اصحاب الشافعي لا الشافعي قلت يحتمل ان يكون
هذا البعض غير ذلك البعض قوله ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم
عند العدم هذا مستدرك وكان ينبغي ان يذكر بعد قوله حتي يلزم من انتفائه
انتفاء الحكم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص الخ قوله واذا لم يثبت العدم في محل
المنصوص لا يمكن تعديته الي غيره يعني اذا لم يوجب النص العدم عند العدم بل

225

العدم بالعدم الاصلي لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلي ليس بحكم شرعي
لتحققه قبل الشرع قوله لجواز ان تكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق
في اخري كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين بان كفارة القتل عتق رقبة
مومنة وفي كفارة اليمين عتق رقبة مطلقا قوله لجواز ان يكون التشديد مقصودا
في حكم والتسهيل في اخر كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه
قبل المسيس والاطعام مطلق عن ذلك قوله الا اذا يكونا في حكم واحد الخ اعلم ان هذا
الذي ذكره من حمل المطلق علي المقيد عندنا انما هو علي اختيار صاحب الميزان اما
علي اختيار الفحول فليس هذا بتقييد للمطلق بقيد المقيد بل هو زيادة علي النص بالمشهور
وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والفرق بين المعنيين ان التقييد لا يقتضي
نسخ الاول بل يدل علي ان المراد من الاول هو المراد من الثاني والزيادة تقتضي نسخ
الاول معني فلا يبقي الاول مرادا كما كان وبهذا يندفع ما قيل تقييد المطلق نسخ
عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور بل بالمتواتر فتدبر قوله لان الحكم وهو الصوم
الواحد لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه قوله وقراءة ابن مسعود رضي
الله عنه مشهورة لتلقي الامة لها بالقبول حتي جازت الزيادة بها كتاب الله تعالي
بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يراد
بمثلها علي النص والشافعي رحمه الله انما لا يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة
الغير المتواترة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الاعرابي
صم شهرين وروي صم شهرين متتابعين قوله المتضادان الامران الوجوديان
المتعاقبان علي موضع واحد وههنا ليس كذلك فانهما اعتباريان احدهما وجودي
وهو التتابع والاخر عدمي وهو عدم التتابع ولا يبعد ان يكون من تقابل العدم والملكة
دون تقابل المتضاد المشهور قوله من قبيل ذكر الخاص وارادة العام اراد بالخاص المتضادين
وبالعام المتقابلين لانهما يصدقان علي المتضادين والمتضايفين والعدم والملكة
والسلب والايجاب قوله وفي صدقة الفطر ورد النصان الخ هذا جواب سوال

ورد علي المسالة السابقة وتقريره هلا علمتم بالقرانين والحزتم صوم الكفارة متتابعًا
ومتفرقا كما علمتم بالحديثين في صدقة الفطر واوجبتموها علي المسلم والكافر وحاصل
الجواب القرانيتين وردتا في حكم واحد يستحيل اتصافه بوصفين معًا فوجب الحمل
ولزمنا في الفطر فان احدهما يجعل الرّاس المطلق سببًا والاخر يجعل راس المسلم سببًا
دون الحكم والعمل بالسببين في اثبات حكم واحد ممكن علي سبيل البدل واما ثبوت
الحكم بالوصفين المتقابلين فليس بممكن فافترقا **فان قلت** قد حملتم المطلق علي المقيد
فيما اذا كانا في السبب والشرط فهو قوله عليه السّلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قايمة تحالفا وترادا حيث قالا لا يجري التحالف بينهما حال هلاك
السلعة **قلت** نفي التحالف عند الهلاك لم يكن بالحمل بل باشادة النص فان قوله
ترادا يدل علي قيامها اذا لترادّ لا يتصوّر الا حال قيامها فلم يكن مطلقا بل مقيدا بما
دل عليه النصّ الاخر **قوله** عليه السّلام ادوا عن كل حرّ وعبد رواه ابوداود وعبد
الرزاق والطبراني والحاكم عن عبد الله ابن ثعلبة ابن صعير عن ابيه وقوله عليه السلام
ادوا عن كل حرّ وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ فرض
رسول الله صلّي الله عليه وسلّم زكاة الفطر من رمضان صاعًا من تمر او صاعا من
شعير علي كل حرّ او عبد ذكرا انثي من المسلمين **قوله** ولقايل ان يقول فعلي هذا الخ
الجواب نا لا نسلم انّ العمل بالنصين في صوم الكفارة ممكن كصدقة الفطر لانّ
المطلق يوجب اجزا غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزايه
لمخالفته المامور به فالتتابع واجب بالنصّ المقيد لا مستحب والحكم الواحد يستحيل
اتصافه بالصفتين معًا بطريق الوجوب كصدقة الفطر **قوله** هذا جواب عن
الشافعي اي جواب عما قاله بعض اصحابه من تحمل المطلق علي المقيد بالقياس وابتدا
بالمنع المجرد كما هو داب المناظرين **قوله** قد يكون علة مثل في الابل السايمة زكاة وقد يكون
اتفاقية نحو حبشي اسود ونحو قوله تعالي النّبيون الذين اسلموا وقوله تعالي ولا
طاير يطير بجناحيه فتامّل **قوله** ولين سلمنا انّه بمعني الشرط فلا نسلم انه يوجب النّفي

هذا بناء علي قاعدتنا لا علي قاعدة الخصم فانّه تقدّم ان الشرطية عنده توجب
عدم الحكم عند عدمه كما توجب الوجود عند الوجود فهذا التسليم لا يضرّ الخصم
بل يثبت به ما ادّعاه **قوله** لانّ محلّ النّزاع الخ الشرط في العرف العام ما يتوقف عليه
وجود الشيئ وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيئ ولا يكون داخلًا في الشيئ
ولا موثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيئ من الادوات المخصوصة الدّالة
علي سببيّة الثاني ذهنا او خارجًا سواكان علّة للجزا نحو ان كان الشمس طالعة
فالنّهار موجودا ومعلولا نحو ان كان النهار موجودًا فالشمس طالعة او غير ذلك
نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحلّ النزاع هو الشرط الشرعي وظاهر انّه لا يكون
لا يلزم انّ الحكم موقوفًا عليه فلا يلزم من انتفايه انتفاء المعلّق عليه اذ يمكن ان
يقع الطّلاق عند انتفاء الملزوم الا انه قد يجاب بانّه اذا اتّحد السّبب
فالحكم ينتفي بانتفايه والّا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم
يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظنّ بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع ولقايل
ان يقول الواقع بسبب اخر غير المعلّق بالشرط والمعلّق به لا يمكن وجوده بدونه والكلام
فيه **قوله** ولان اعلي درجات الوصف ان يكون علة ولا تاثير للعلّة في عدم الحكم
لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتي لانّ العلّة لابد الا يجاب لا غير من غير تعرض للنّفي
عند عدمها فلا يلزم من عدم العلّة المعيّنة عدم نوع الحكم للشرط الّذي هو دونه
بل عدم الحكم بنا علي العدم الاصلي لا حكما شرعيًّا بناء علي عدم الشرط هذا ولقايل
ان يقول القايلين بالمفهوم انّما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علّة اخري بعد التفحص
والاستقصا وحينيذ يحصل الظنّ وهو كاف اذ لا قايل بانّ المفهوم قطعيّ وحاصله
انّ الكلام انّما هو في وصف خاص مقيّد لا اسم عام تعلّق به الحكم لا في مطلق
الوصف وحينيذ يلزم من عدمه العدم **قوله** لانّ العدم ليس بحكم شرعيّ اي عدم حكم
غير المقيد في صورة التقييد ليس حكما شرعيّا الخ فامكن تعديته بالقياس
ولقايل ان يقول النّفي اذا كان مدلول اللّفظ كالاثبات يكون حكما شرعيّا فامكن

تعديته بالقياس ضرورة والقيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره عند
الخصم فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس الى الغير على ان للخصم
ان يقول المعدي وهو وجوب القيد لا عدم اجزاء غير المقيد فتامله **قوله** فيقتصر
الحكم لعدم القيد على مورد النص يعني عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه
غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فعدم جواز اعتاق
الرقبة الكافرة لانها لم تشرع كفارة لان عدم قيد الايمان دل على عدم جواز
لا ساكت عنه وحينئذ فلا يمكن تعدية عدم الجواز الى كفارة الظهار وهذا ولا
يخفى ما في قوله عدم الحكم لعدم المقيد فتنبه له **قوله** ولين كان اي لين سلمنا
انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال بالقيد والتمسك به في المقيد على غيره
الذي لم ينص عليه فيه وهو المطلق ان لو صحت المماثلة بينهما في المعنى الذي تعلق
به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة بينهما في السبب **قوله** الكفارة تجب في
القتل واليمين الغموس يعني عندكم يا شافعية واما ذكر الغموس مع العمد والمنعقدة
مع الخطا لكن الغموس فيه تعمد الكذب وشان المسلم ان لا يحنث في المنعقدة الا خطا
او نسيان فناسب المقابلة **قوله** ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم الخ
الجواب انه لا احد يخالف في ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا الخطا والتحقيق ان
يقال التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتا او لا فان لم يكن فصح ما ذكرنا ان
القتل اعظم وان كان بطل **قوله** لان الكفارات جنس واحد على انه لا تفاوت بين
كفارتي القتلين عندكم وتساوي الموجب دليل تساوي الموجب وقد سلمتم ان
القتل العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون الخطا كذلك يعضده قوله تعالى والذين
لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا
مع الشركة وهو امادة التغليظ وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم
للنصوص الواردة بالتغليظ في القتل دون غيره **قوله** على ان قوله عليه السلام
خمس من الكبائر وعد منها القتل يدل على انه ليس باعظم قلت المراد انه من جملة

اعظم الكبائر والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اعظم منه والقتل يليه في
الاعظمية وغاية ما فيه ليس باعظم مما عد معه مطلقا ولا يمتنع ان يكون اعظم
من غير ما عد معه والغموس لم يذكر فيها فيكون اعظم منه وروى الخطيب في كفاية
من حديث ابن عمر رضي الله عنهما الكبائر تسع الاشراك بالله تعالى وقتل نسمة والفرار
من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والالحاد في المسجد والذي
يستسحر وبكا الوالدين من العقوق واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه ثلث
موقوفا عليه واخرج البخاري ومسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه واجتنبوا السبع
الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم
والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات ولقائل ان يقول يرد قوله تعالى والفتنة اكبر
من القتل فتامل **قوله** هذا جواب عما يرد نقضا علينا وحاصله ما بالكم حملتم المطلق على
المقيد وانتم لا تقولون به ولو في حادثة واحدة اذا دخلا في السبب والشرط فاجاب
ان كلا من القيدين لم يوجب نفي الحكم عما عداه مقيدة ولكن السنة المعروفة اوجبت
نسخ الطلاق **قوله** وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة
المثيرة صدقة وهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ للمحدثين فقد دونه الفقهاء
واحتجوا به وهو اثبات فيما يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من
حديث علي رضي الله عنه وليس في العوامل شي اخرجه ابو داود واخرجه عبد الرزاق
مختصرا موقوفا والدارقطني والطبراني من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ليس في
العوامل صدقة وهو وان ضعف سوا من مصعب فقد اعتضد وتوجه العمل به
وورد من حديث جابر مرفوعا ليس في المثيرة صدقة واخرجه الدارقطني واسناد
حسن واخرجه عبد الرزاق بالمسند المذكور موقوفا وهو اصح **قوله** قلت الخ ان اردت
كالمناسب ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل تصدق على الحوامل
فاكتفى عنها بنفي عنها **قوله** او نقول المراد من النسخ هاهنا غير المصطلح وهو ترجيح
احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا بقي السنة المعروفة والاخر

بالتثبت في نبا الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فسقطت النصوص المطلقة
ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا به ايضا ولا يخفي ان الجواب الاول هو الظاهر
فلا حاجة الي العدول عنه مما لا يساعد عليه الاطلاق الي ما ليس بمتعارف اذ هو
تعمية لا يجوز مثلها في مقام البيان **قوله** لاقترانه بالصلاة في قوله تعالي
اقيموا الصلاة واتوا الزكاة فانه يقتضي عدم وجوب الزكاة علي من لا يجب عليه
الصلاة والصبي لا يجب عليه الصلاة فلا يجب عليه الزكاة عملاً بمطلق الشركة
المقتضية للمساواة في الحكم ولك ان تقول الزكاة لا تجب علي الصبي عندنا
ايضا لعدم وجوب الصلاة لقول ابي بكر رضي الله عنه بحضرة الصحابة رضي الله
عنهم والله لاقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة وهذا لانه اذا وجبت الزكاة
دون الصلاة تلزم التفرقة لا محالة فقد قلنا بالقران في الحكم هنا ومن ثم قال
بعض المتاخرين من الاشياخ نحن لا نقول بالقران الا في هذه الاية والجواب
ان عدم الوجوب علي الصبي ثبت بقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي
حتي يحتلم الحديث فدل علي نفي الوجوب وبادلة اخر عقلية فتفطن لذلك **قوله**
قلنا عطف الجملة علي الجملة لا يوجب الشركة في اللغة قال بعض المحققين لو كان
العطف يوجب الشركة لا يخلو اما ان يوجبها باعتبار ذاته او باعتبار معني اخر
فلا نسلم الاول لعدم الاشتراك في المعطوفات ببلا ولكن وبل مع وجود العطف
ولا نسلم الثاني ايضا اذ لم يكن ذلك المعني احتياج المعطوف فمن ادعي الاحتياج
فعليه البيان واقامة البرهان **قوله** لان الشركة انما وجبت في الناقصة
لافتقارها الي ما يتم به من الخبر لان الاصل في الكلام الاستقلال بنفسه والانفراد
بحكمه اذ في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما وهو خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا للضرورة جبر النقصان كما في الجملة الناقصة بخلاف التامة **قوله**
اذ لو كان غرضه الشركة في التعليق لما ذكر الخبر يتعلق بالشرط بخلاف ما لو قال
ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط

ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة
ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر فاذا وجد الشرط تطلق
الاولي ثلاثا والثانية واحدة لا يقال لم لا تشاركها في الثلاث كما شاركها في
التعليق لانا نقول لما شاركها ذكر خبر الثانية دل انه لم يقصد مشاركتها الاولي
في وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك لقال وعمرة فقط علي ان الشركة في الثلاث
لا تمكن اذ الطلاق لا يتجزي وتكميله يتبين في حق كل مناف لغرضه في الاولي وهو
وقوع الثلاث **قوله** والعام اذا خرج مخرج الجزاء الخ من جملة التمسكات الفاسدة ما قال
بعضهم ان العام يختص بسببه مطلقا وعندنا مطلقا فلا بد من تحرير موضع الخلاف
ليتميز ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه ولهذا قسمه المصنف علي اربعة اقسام
وذكر ان الخلاف في القسم الاخر **قوله** كقول من دعي الي الغدا فقال ان تغديت
فعبدي حر الاولي عدم ذكر فقال كقولك لاخر انك لتغتسل الليلة في هذه الدار
عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدي حر **قوله** او لم يستقل بنفسه في
افادة المعني بل احتاج فيها الي ضميمة غيره مثل نعم وبلي ونحو ان يقول الانسان
أكان لي عليك كذا فيقول نعم اي اليس لي عليك كذا فيقول بلي ثم موجب نعم تصديق
ما قبله من كلام منفي او مثبتا استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد
او اقام زيدا ولم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما قبل
الهمزة وموجب بلي ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد
او الم يقم زيد فقلت بلي كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لاخر اليس لي عليك الف
درهم فقال بلي يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستفهام
تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك علي الف درهم ولهذا قالوا لو قيل في
جواب قوله تعالي الست بربكم نعم مكان بلي لكان كفرا اذ يصير معناه لست ربنا
وهو كفر ولو قال رجل لاخر الست طلقت امراتك فقال بلي لا تطلق ولو قال نعم
يقع الطلاق كذا في الخلاصة ولو قال أكان لي عليك كذا فقال نعم فيكون اقرارا

لما ذكرنا ولو قال بلي ينبغي ان لا يكون اقرارًا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب
اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلي في جنس هذه المسائل ويكون الكل
اقرارًا حتي يلزمه القاضي بالمال في المسئلتين في الوجهين تغليبا للعرف علي
اللغة اليه اشير في المنتقي وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب **قوله** يختص
العام بسببه اتفاقا اي في هذه الصور الثلاث لانه لما جعل جزاء لما تقدمه
كان حكمًا له والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب بلا خلاف لان الحكم لما لم
يثبت بدون علته لا يبقي بدونها مضافا اليها بل البقا بدونها يكون
مضافا الي علة اخري اليه اشار شمس الائمة واورد عليه بان بقاء حكم المخافته
في صلاة النهار والرمل في الحج ورد بمنع المخصوص به لبقاء الملك بعد زوال البيع
وبقائه بعد زوال الهبة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية
جعلت كالجواهر علي ان النبي صلي الله عليه وسلم انما فعل المخافتة والرمل بعد زوال
السبب تذكرا لنعمة الامن بعد الخوف لتشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير
معقول المعني فلا يقاس عليه **قوله** واما الثاني فلان كلامه اي المجيب يبني علي كلام
الداعي فذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه
صدق ديانة وقضا **قوله** لان الجواب عام لا يطابق السؤال والمطابقة من شرط
الجواب قلنا ان اردتم بالمطابقة المساواة فممنوعة لمجي الزيادة في افصح الكلام
كقوله تعالي هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها علي غنمي ولي فيها مارب اخري
في جواب قوله تعالي وما تلك بيمينك يا موسي مع حصول الكفاية هي عصاي
وفي قوله صلي الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته في جواب السؤال
عن جواز التوضي بماء البحر وان اردتم بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم
عدم المطابقة لحصولها مع الزيادة **قوله** لان نحو رجم ليس بعام وكذا سجد لان
المذكور فيهما الفعل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات
ولا عموم له وكذا بلي ونعم ليس بعامين لان العام اما ان يكون لفظا او معني

لا لفظا وهما ليسا من القبيلين **قوله** بسبب لا يحتمل انه قتل كرة او قتل او نسيا او سها
او زني بعد الاحصان وكذا قوله فسجد يحتمل ان يكون وقع للتلاوة ولقضا المتروكة
او للسهو **قوله** لا نواع الكلام اي من الايجاب والسلب والاستفهام ونحوها وعموم
القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في سياق النفي
لان الشرط في معني النفي فيعم **قوله** والاشبه في الجواب ان يقال الخ وهذا كلام ظاهر
حسن ليس من عند الشارح وانما اخذه من بعض الشراح والعبارة الصحيحة ان يقال
فالعام او المطلق اذا خرج الخ يختص او مقيد بحسبه وان اراد العام علي قدر الجواب
يختص بالسبب **قوله** كقوله تعالي خذ من اموالهم صدقة فانه يجب عنده اخذ
الصدقة من كل نوع من انواع مال كل واحد حتي لو اخذ مجموع الواجب من نوع
منها لا يجزي وذهب الكرخي من اصحابنا الي منعه وقال لانه لا يقتضي اخذ الصدقة
من كل نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار
عندنا له ان الجمع المضاف يفيد العموم علي ما عرف في بحث العام فيكون المعني خذ
من كل نوع من انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع
فتتعدد الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة نكرة في سياق الاثبات فلا
تعم فيكون الثابت بها صدقة واحدة مضافة الي الاموال فاذا اخذ صدقة واحدة
من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة واحدة من جملتها اذ الواحد جزء منها فيصدق
باحدها انه اخذ من جملتها فيكون ممتثلا به **قوله** وعندنا يقتضي الخ اي مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالي يجعلون اصابعهم في اذانهم
اذ المعني ان كل شخص يضع اصبعا واحدا من اصابع يده في اذنه لا ان يضع مجموع
اصابعه فيها او في غيرها من اذان القوم وعورض هذا الاصل بقوله تعالي فاجلدوهم
ثمانين جلدة فان ثمانين جمع قوبل بالجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين لا يقال
لا نسلم ان ثمانين جمع بل هو اسم علي العدد المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المصطلح
واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاشخاص ايضا ثمانين وليس كذلك والامر

بالشيء يقتضي النهي عن ضده هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث مطلقا سواء كان له ضد واحد كالايمان او اضداد كالقيام فقوله فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد يعني ان كان له اضداد لوقوع النكرة في موضع النفي وهو النهي المقتضي اذ النهي معناه النفي قوله وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده هذا ان لم يفت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فان فات فعله يكون حراما كالافطار بالنسبة الى الصوم وكالامر بالصلاة عند ضيق الوقت قوله يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة هذا ان لم يفوت عدم الضد المقصود بالنهي وان فوته كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما لترك المامور به فلا يلزم ان ترك المامور به يكون ضدا له لان الامر متضمن للنهي عنه بلا نزاع والفرق بين موجب ومقتضى ان الاقتضاء يستعمل في غير الملفوظ والايجاب في الملفوظ فهو اقوى قوله وفي نفس لثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي هذا توجيه ما اختاره المصنف وتقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفا ضده فكان ينبغي ان يثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت به الحرمة قوله سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فكذلك يثبت موجب الامر والنهي هنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام قوله فاذا لم يفوته كان مكروها لا حراما وذلك لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها فاذا اندفعت بالادنى وهو الكراهة لم يجز القول باثبات الاعلى وهو الحرمة وحينئذ تحمل الكراهة في قوله يقتضي كراهة ضده على الكراهة بالمعنى الاعم من الحرمة وما يقرب منها ليكون المعنى انه يقتضي كراهيته كراهة هي التحريم ان فات المامور به بفعل الضد وان لم يثبت به لم يكره بتلك الكراهة ولكنه يكره كراهة تقرب من التحريم اذ كل حرام مكروه ولا ينعكس ولا محذور في تبدل الاوصاف بتبدل الاعتبار قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لا نسب في العبارة ان يقول

لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما يثبت التحريم ضرورة على ما بيّنا قوله فيندفع بهذا الجواب قول صاحب الميزان ان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وفيه شيء فان المكروه قد يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم قوله لان ترك الصلاة مفوت للمامور به هذا التعليل للدفع لا لمقول قول صاحب الميزان قوله والمعاقبة هنا ليس باعتبار فعل العبد الخ هذا تقدير التسليم يعني سلمنا ان ترك الصلاة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف تثبت العقوبة بمباشرة فعل مكروه قوله وان لم يفوت كان مكروها هذا قسيم قوله فاذا فات وكان ينبغي ايلاؤه له ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل فقال ثم سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ يعني فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم والواجب الموسع على التراخي بالاتفاق مثل الصلاة فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعند بعضهم على الفور كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم القايل بالفور يحرم الضد لفوات المامور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراخي ولم ينكشف لي سر هذه المسألة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن ان يقال انما نشأ هذا الاشكال باعتبار انه حمل على التفويت عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذي ظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا بركن من الاركان او بشرط من الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة في المضيق وتارة في الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع في الواجب الموسع في اول الوقت كاول الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر السببية فيما يلي ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام في التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه

والقضا بافساده ففي الفرض اولي ففي كل شي يكون مفوتا ومفسدا لهذا الفرض الذي
يشرع فيه كالافعال المنافية للصلاة يكون حرامًا وما لا يكون مفوتا له كالتعود
يكون مكروهًا فعلم ان التفويت تارة يكون في المضيق والاخري في الموسع بعد الشروع
فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الي مسئلة الفور والتراخي انتهي والجصاص
يجعله مضافا الي نفس الامر وهو اي الامر لا يصلح لذلك اي لاضافة التحريم اليه لان
الامر ليس موضوعًا للتحريم فلا يفيده فالاولي ما قاله فخر الاسلام **قوله** لما كان
علي التراخي لم يجعل كذلك اي لا يحرم ضده لعدم التفويت ولكن يكره علي ما اختاره الشيخ
فان قيل ما ذكره المصنف من المذهب يقتضي ان يكون ضد الامر المطلق مكروهًا وليس
كذلك فان تاخير الزكاة ليس بمكروه فالجواب انا لا نسلم ليس بمكروه فان الكراهة عبارة
عن طلب ترك فعل يصير تركه سببًا للثواب وحينئذ لا شك ان ترك تاخير الزكاة سبب
للثواب ولين سلم انه ليس بمكروه فذاك انما هو باعتبار قيد الاطلاق ونحن لم نجعل
الامر مستلزمًا للكراهة حتي يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم وانما جعلناها ضروريا
ثابتًا مقتضا فجاز ان يتخلف عنه حيث لم يكن موضوعه ولا لازمه **قوله** بقوله عليه السلام
لا يلبس المحرم القبا ولا القميص ولا السراويل متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما
لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورًا بلبس غير المخيط ولقايل ان يقول نحن لا نقول
بمفهوم المخالفة في الادلة فكيف ثبت لبس غير المخيط ويمكن ان يجاب عنه لان هذا
ليس من المفاهيم الممتنعة عندنا فانها محصورة في مفهوم اللقب والشرط والصفة
وليس هذا واحدا منها تامل **قوله** فيثبت سنية لبسهما اي ثبت بهذا الامر الضمني
سنية لبسهما لانه ادني ما تقع به الكفاية فلا يتعداه الي ما فوقه عملا بمقتضي
الضرورة ولقائل ان يقول لا نسلم ان لبس الازار سنة لان ستر عورته بروستر
العورة فرض فينبغي ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبًا
ومع الانضمام الي شي اخر سنة ويكون لبس الازار واجبًا وسنة باعتبارين وان لو تتر
كان واجبًا وضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس ناسيًا اولا وعدم الترك مفوت

للمنهي عنه اعني لبس المخيط ضرورة فينبغي ان يكون فرضًا قلت هذا مبني علي ان
الضد يكون وجوديا وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ولا كرها هنا لبس الازار والرداء
ضد لبس المخيط وعدم لبسهما لبس مفوت المقصود اعني ترك لبس المخيط لجواز ان يلبس
المخيط ولا شيئًا من الرداء والازار **قوله** قلت الخ حاصله انه لم يرد بالسنة هاهنا ما هو
المصطلح بين الفقها وهو ما فعله رسول الله صلي الله عليه وسلم وقاله لان ذلك
لا يثبت بالنقل وانما اراد به ترغيبًا يكون قريبًا الي الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك
قوله ولهذا اي ولهذا الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشي يقتضي كراهة ضده
واذا لم يكن مفوتا للمامور به ويقضي تحريمه اذا كان مفوتا له **قوله** لان السجود علي مكان
نجس غير مقصود للنهي لانه انما نهي عن ذلك لان الاصل انما نفي عن السجود علي مكان
نجس اقتضا من حيث ان الامر بطهر الثياب والمكان يقضي ذلك لان المنهي عن ذلك انما
يثبت ضرورة الامر بالسجود علي ان الامر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود علي المكان
النجس لا يفوت المامور به وهو فعل السجود علي مكان طاهر لامكان ان يعيده علي مكان
طاهر فاذا اعادها علي مكان طاهر جاز وسقط عنه الفرض ويكون مكروها لا مفسدا
قوله وقالا الساجد علي النجس بمنزلة الحامل لان جبهته اذا لاقت محل النجاسة اتصفت
بما اتصفت به منها وما كان متصفا بشي كان محلا له يعني التطهير عن حمل النجاسة
فرض دائم في جميع الصلاة فيكون ضده وهو السجود علي النجاسة في وقت ما مفوتا للفرض
والحاصل ان ابا يوسف جعل هذا من باب ما يكون فعل الضد مفوتا للمامور به كما في القعود
في الصلاة بالنسبة الي القيام وهما عكسا فيها كما في الصوم لانه كما يتحقق فوات الصوم
بوجود الفطر في جزء من وقته كذلك يتحقق فوات الكف عن حمل النجاسة بالسجود علي مكان
نجس في جزء ما من صلاته ولا يلزم من ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين
لا تمنع الجواز عندنا خلافا لزفر لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه
علي المكان الطاهر فرض ووضعه علي المكان النجس مانع عن اداء الفرض واما وضع
اليدين والركبتين فليس بفرض علي ما عرف في الفروع فيكون وضعهما علي النجس بمنزلة

ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فتامل قوله المشروعات لما فرغ عن بيان الادلة
شرع في بيان تنويعة المشروعات لترتيبها عليها ترتيب المعلول على علته والمشروعات
جمع مشروع وهو ما جعله الشارع طريقا مسلكا يسلكونه قوله عزيمة بالجر بدل الكل
من الكل باعتبار النوع الثاني لانه بدل مفصل من مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين
من لم يعرف مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط قوله وبالرفع خبر مبتدا محذوف
او بدل من محل الجار والمجرور ويجوز النصب اما على المفعولية بفعل محذوف واما على
البدلية من محل الجار والمجرور بالنظر الى كونه معمول الخبر وبالجملة العزيمة هي فعيلة
من العزم بمعنى المفعول وهو القصد المتناهي في التوكيد وكذا كان لفظها موضوعا
في اللغة للرقية لتحقق القصد المتوكد فيها من الراقي وسميت جماعة من الرسل باولي
العزم لو كادة قصدهم في اظهار الحق قال الله تبارك وتعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم
من الرسل خصوا بذلك لقوة ثباتهم عند توجه الشدايد اليهم وقيل الانبيا كلهم اولوا
العزم اذ لم يبعث الله تبارك وتعالى الا من كان ذا عزم كامل وراي وافر فمن على الاولى
للتبعيض وعلى الثاني للبيان قوله هذا بيان لا صالتها لا انه قيد في التعريف لك
ان تقول لم لا يجوز ان يكون قيدا ويحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الخفاء
في التعريف وهو فاسد والجواب ان المراد انه ليس بمفهوم مغاير للمفهوم من قوله اصل
منها بل هو بيان وتفسير الاصالة لان معنى الاصالة عدم التعلق بالعوارض
وحينئذ يجوز اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولى اخراجها بالمبين لما
عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المفسر قوله فخرج الندب والكراهة عن
العزيمة اي لاختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها في الرخصة
وهو ظاهر لاختصاصها بفعل الامر الحرام للعذر وحينئذ على هذا التفسير تكون
المشروعات ثلاثة انواع عزيمة ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة اما على تفسير المصنف
فالانحصار في النوعين ظاهر لان الكراهة والندب داخلان في العزيمة قوله
والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه اولا قال بعض الشراح والثاني لا يخلو من ان

يستحق العقاب بتركه مطلقا اولا والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول
الواجب على التعيين وعلى التخيير والواجب الذي له بدل قوله الحرام داخل في الفرض
او في الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو واجب والواجب
داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه تامل لان كراهة التنزيه انما هي رتبة المندوب
لا السنة كما عرف في موضعه قال بعض الشارحين ترك المنهي عنه ان كان لدليل مقطوع
به فهو فرض كترك اكل الميتة وكترك شرب الخمر وان كان لدليل فيه شبهة فهو واجب
كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وان كان لدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك
ما قيل فيه لا باس به والحاصل ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك وكذا
الواجب والسنة قيل والاولى ان يقال فعل المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الوجود
فيه او جانب العدم او لا يترجح شي منهما والاول ان كفر جاحده ففرض والا فان عوقب
بتركه فواجب والا فان واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ظاهرا فسنة والا فهو مندوب
ونفل واما الثاني فان عوقب بتركه بارتكابه فحرام والا فمكروه واما الثالث فمباح ولقايل
ان يقول ترك الفرض قد يعفى عنه فالاولى ان يقال ان يستحق العقاب بتركه او خيف
العقاب على تركه فواجب قوله فريضة بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها
النصب على المفعولية بفعل محذوف قوله وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ينبغي ان
يقيد الزيادة باللزوم فيقال هي ما لا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم لانه قد يزاد عليها
لا على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولهما وكقراءة الفاتحة والسورة ولقايل ان يقول
يشكل على هذا قول ابي يوسف فانه زاد فرض التعديل بالسنة على فريضة الركوع
والسجود على وجه اللزوم وكذا يشكل بالوتر على قول ابي حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد
بالزيادة المنفية ان يثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف
يقول المراد بنفي الزيادة بعد البيان والاستقرار والنبي بين لنا الركوع والسجود على
هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تامل لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا
وليس كذلك لانه لم يصل الا مظنونا لعدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال

ابو يوسف يدعي الشهرة في حديث التعديل فلا اشكال لكن مجرد دعوي الشهرة لا يكفي
لا يقال تلقي العلماء له بالقبول والعمل به دليل الشهرة لان ابا حنيفة ومحمد لم يعملا به
علي وجه اللزوم كابي يوسف علي ان كثيرا من اخبار الاحاد تلقتها العلماء بالقبول
والعمل قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف علي الفرض العملي وهو الواجب
فيرتفع الخلاف وفيه نظر لان الفرض العملي يعامل معاملة الفرض العلمي بحيث
يلزم الفساد بتركه بخلاف النبي الواجب المصطلح **قوله** وهذا التعريف ليس بمانع من
دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون مانعا من دخول اغيار المعرف والجواب انا
لا نسلم انه ليس بمانع لان المراد بقوله ما ثبت اي لزومه وانما تركه لدلالة اللفظ
عليه لان الفرض لا يكون الا لازما وحينئذ لا ينتقض التعريف بما ذكر من المباح
والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولكن لم يثبت لزومه هذا ولقائل
ان يقول ولئن سلمنا انه مانع لكنه ليس بجامع لخروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد
كالخروج من الصلاة بفعل المصلي وكالتعديل في الاركان وكمسح ربع الراس وكالترتيب
بين الفوائت وكالوتر ونحوها ويمكن ان يقال بان هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب
لا لمطلق الفرض فيكون منعكسا كما انه مطرد هذا والاولي في تعريف الفرض ان يقال
ما يفوت الجواز بفوته فانه يشمل الفرض الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الفرض
الاجتهادي والواجب المصطلح متعذر لان كل منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما
ذلك يرجع الي ظن المجتهد بترجيح دليل احدهما علي الاخر وقيل اكثر ما يثبت الفرض
الاجتهادي باخبار الاحاد الواقعة بيانا للاجمال وفيه شيء لان العبرة للمبين
لا للمبين ومن ثم قال بعض المحققين الفرض العملي قسم من الواجب لان الواجب علي نوعين
فرض عملي وهو ما تفوت الصحة بفواته كالوتر وواجب وهو ما لا يكون كذلك
كالفاتحة **قوله** تاركه كليا اي تركا كليا يعني دايما وفيه اشارة الي انه لو تركه تركا
جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تامل **قوله** كالايمان فهو الاذعان والقبول لدلول
الشهادتين مع التلفظ بهما وان قال جمهور المحققين ان التلفظ بهما شرط لا شطر **قوله**

وحكمه اي حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار النوع الذي هو الفريضة فتفسير الشارح
باعتبار ما يرجع اليه كان الفريضة والفرض بمعني واحد كالشريعة والشرع **قوله**
يجب اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الايمان حتي لو
تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل القطعي **قوله** اذ لا يحصل التصديق بنفس
العلم بل لا بد من الاذعان والقبول لان الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد صلي الله عليه وسلم
ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم ومع ذلك لم يصدقوا فالتصديق اخص من العلم وفي بعض
الشروح علما بالعقل وتصديقا بالقلب فان العلم الاستدلالي انما يكون بالعقل والقلب
محل الاعتقاد **قوله** وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية
العمل **قوله** حتي يكفر جاحده بسكون الكاف لك ان تقول اسكان الكاف لا يكفي في الضبط
بل كان ينبغي ان يقول وضم اليا ويمكن ان يقال ضبطه ليبينه انه من باب الافعال لا من
باب التفعل فانه بفتح بالكاف فيحترز به من يكفر فيكون المقصود انما هو ضبط الكاف
لاختلافها في البابين اما اليا فهي مضمومة **قوله** ويعلم ضبطها من ينسب الي الكفر
فتامل والحاصل انه من الكفر اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا
اهل قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جايزا لغة هذا وانما ينسب الي الكفر لان الايمان
هو التصديق والاقرار فاذا جحد فقد ترك التصديق وتركه كفر **قوله** ويفسق بضم
اليا وتشديد السين المهملة اي ينسب الي الفسق تاركه اي تارك العمل به من غير
عذر واستخفاف اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالي بارتكاب المعصية ولا يكون
كافرا لبقاء الاعتقاد علي حاله اما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر
قوله وواجب بالرفع او النصب عطفا علي فريضة علي الوجهين **قوله** وهو ما ثبت
بدليل فيه شبهة اي شبهة العدم هذا التعريف يشمل الفرض الاجتهادي والسنة
ايضا لثبوت الشبهة في دليليهما فلا يكون مانعا والاولي ان يقال ما ثبت بدليل
ظني يقرب من القطعي فتخرج السنة لكن الفرض الاجتهادي يبقي داخلا ثم الواجب
في اللغة هو الساقط ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم

اليقيني ملتحق بالعدم وان كان في الحسيات العمل ثابتًا موجودًا او لسقوطه علي المكلف
بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعًا بخلاف الفرض فانه لما ثبت
بدليل قطعي فكانا تحملناه عن اختيارنا والمضطرب ماخوذ من الرجبيه وهو الاضطراب
سمي به لانه مضطرب ومتردد بين الفرض والنفل فمن حيث يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض
ومن حيث لا يكفر جاحده له شبه بالنفل وفي الشرع اسم لما ثبت لزومه علينا
بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة وتعديل الاركان وصدقة الفطر والاضحية والطهارة
في الطواف **قوله** وحكمه اللزوم عملا فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض وفيه نظر
لان عمل الفرض علي وجه هو يلزم من تركه الفساد وعمل الواجب ليس كذلك بل تركه ملزوم
النقصان فالاولي ان يقال وحكمه اللزوم عملا دون لزوم الفرض **قوله** لا علما علي اليقين
اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني
علي الدليل اليقيني حتي لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا ويفسق تاركه اذا
استخف باخبار الاحاد اعلم ان تركه العمل بالواجب علي ثلاثة اقسام اما ان تركه
مستخفا باخبار الاحاد بان لا يري العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه غير
مستخف ولا متاول ففي القسم الاول يجب تضليله لان رد خبر الواحد بدعة وفي
القسم الثاني لا يضلل ولا يفسق لان التاويل من سيرة السلف والخلف في النصوص
عند التعارض وفي القسم الثالث يفسق ولا يضلل هذا هو المذكور في عامة الكتب
وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكرها هنا يشير الي ان تركه لا يوجب
التضليل اصلا ويوجب التفسق بشرط ان يكون مستخفا وليس فيه دلالة علي التفسق
في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد صرح بذلك صاحب التقويم حيث قال ولا
يفسق بتركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد انتهي ولكن الصحيح ما ذكرنا
اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلايل قطعية فتاركه علي وجه الاستخفاف
ان يكون ضالا او بدون الاستخفاف والتاويل يكون فاسقا كذا في التحقيق قال بعض
المحققين الصحيح ما ذكره المصنف وصاحب التقويم والاملا بقي فرق بين رد خبر

الواحد والخبر المشهور واظن ان الخلاف في القسم الثالث انما نشا من تفسير العلم سبق
فمن قال الفاسق هو الخارج عن اوامر الله تعالي بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة
ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن اوامر الله
بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة ولا يفسقه فتامل **قوله** فاما متاولا بكسر الهمزة
وقد يتكلف الفتح علي ان يكون الاصل وان كان تاركه فحذف كان مع اسمها وعوض
عنها ما وابقي الخبر علي نصبه **قوله** او مخالف للكتاب او السنة المشهورة او القياس
او رواية مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوي منه والامر الوارد
به محمول علي غير الوجوب بقرينة كذا **قوله** قلت هذا حكم علي الغالب الخ اجيب ايضا بانه
يجوز ان يكون التفسق مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المصنف فاما رد العام
المخصوص والماول فلا يوجبه لاختلاف العلما في حجيته ورد الخبر المشهور يوجب
التضليل كما بينته في موضعه فكذا لم يذكره هنا **قوله** جعل الشافعي الفرض والواجب
مترادفين الخ لا نزاع للشافعي رحمه الله في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا
في تفاوت ما يثبت بدليل قطعي حكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في
الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول متاولا فاسق دون
الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي
الي معني واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني
وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعاني علي ما صرح به الغزالي
ومن هنا قال بعض المحققين لا خلاف في المعني فان الافتراض الذي ثبوته بظني
ليس علي وجه يكفر جاحده فهو معني الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض
في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا وحينئذ فلا معني الاحتجاج بان التفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وبان الفرض في اللغة التقدير
والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا
بطريق الظن قال بعض المحققين الشراح لا يخفي علي مصنف ان المناسبة معنا

لامعهم علي ما عرفت من التفرقة بينهما لغة واصطلاحًا ولهذا اضطروا الي اصطلاحهما ومشوا عليه في الحج وفرقوا بين الفرض والواجب هذا ثم استعمالهم الفرض فيما ثبت بقطعي والواجب فيما ثبت بظني اطلاق شايع مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمي فرضًا عمليا وكقولهم الزكاة واجبة والحج واجب ولا يخفي مناسبة الاستعمال لما مر فلفظ الواجب يطلق بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز علي ما هو فرض علما وعملا وعلي ما هو فرض في حق العمل كالوتر وعلي ما هو دون الفرض في حق العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة **قوله** وسنة بالرفع او النصب بالعطف اما علي فريضة او واجب علي ما مر **قوله** والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الي يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الي يوم القيمة وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب ولقايل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه علي المستحب فالاولي ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير التزام علي سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام **قوله** وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها لانا امرنا باحيايها بقوله تعالي وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحيا في الفعل وقال شمس الايمة حكم السنة الاتباع لانه عليه السلام متبع فيما يسلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب لانه عليه السلام تركها احيانا والذي يظهر انما ذكره شمس الايمة انسب وما ذكره فخر الاسلام وغيره مناسب ايضا لان سنة حكم من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاباحة لا ينفك عن طلب ما علي انه تعريف لفظي يابي المناقشة فيه **قوله** استثنا منقطع لان هذه المسلة ليست من مسايل الباب فكان الانسب ان يوردها في باب اقسام السنة المقابلة للكتاب والاجماع والقياس وما نحن فيه باب السنة المقابل للفرض والواجب والنفل والجامع مجرد

اللفظ وليس كذلك **قوله** عند الاطلاق كقول الراوي السنة كذا وكذا السنة وهذا سنة وهذا هو السنة **قوله** تقع علي سنة رسول الله صلي الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم ولا ينصرف الي سنة رسول الله صلي الله عليه وسلم من غير قرينة وهذا اختيار فخر الاسلام وجمع من المتاخرين واختاره المصنف لانا مامورون باتباعهم بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال الشافعي وكثير من اصحابنا مطلقها طريقة النبي صلي الله عليه وسلم لا غير وانما تطلق علي غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العمرين والحاصل انه لا نزاع في ان لفظ السنة يطلق علي طريقة غير النبي صلي الله عليه وسلم كما يطلق علي طريقته وانما النزاع في اطلاق الراوي لفظ السنة علي ماذا يحمل عليه وما ذكروه لا اطلاق الحمل من الادلة لا يستقيم لهم لتقييدهم والاطلاق المطلوب وانما العمدة في ذلك العرف الشرعي وهو قاض بصرف الي سنته عليه السلام كان العبادة حيث اطلقت تنصرف الي عبادة الله تعالي ورسوله صلي الله عليه وسلم دون غيرهما وهذا هو الظاهر وفاقًا لصاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا بناء علي ان الشافعي لا يري تقليد الصحابة رضي الله عنهم فلا يطلق اسم السنة علي طريقتهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب مقدم علي القياس فتكون طريقتهم متبعة كطريقة النبي صلي الله عليه وسلم فلا يدل الاطلاق علي انها طريقة الرسول صلي الله عليه وسلم بل التعيين بالقراين هذا وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه ما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وما روي عن محمد عيدان اجتمعا في يوم احدهما فرض والاخر سنة اراد واجب بالسنة قال ذلك حين وقع العيد في يوم الجمعة **قوله** سنة الهدي وهي ما كانت اقامتها لتكميل الهدي اي الدين وحكم هذه السنة ان تاركها يستوجب اساءة وكراهة والاساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة فحش من الاساءة هذا ان لم يصر علي الترك فان اصر كان ضالا وفي بعض كتب الاصول وتركها اضلال ولعله اراد بر الاصرار علي الترك والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب **قوله** او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالي وجزاء

سيئة سيئة مثلها انما سمي جزا السيئة في الاية سيئة للمشاكلة وما نحن فيه ليس
كذلك وانما اطلق المصنف على جزاء الاساءة اساءة لكونها سببا فهو باب ذكر السبب
وارادة المسبب لا من باب مجاز المشاكلة ويمكن ان يقال التنظير بالاية من حيث انه
اطلق على جزاء السيئة سيئة قوله حتى قال محمد الخ وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح
انما هي عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يودون على تركها ليظهر
الفرق بين الواجب وغيره ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف
بالدين فيقاتلون على ذلك قوله وزوايد قال بعض الشارحين وزوايد بالرفع عطفا
على سنة الهدى بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن
زوايد قوله كتطويل الركوع والسجود ولك ان تقول الفرض في الركوع والسجود مجرد الانحناء
ووضع الجبهة وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار ثلاث تسبيحات
سنة موكدة ويجاب بان المراد بتطويلهما ما زاد على قدر المسنون لا المفروض قوله وتاركها
لا يستوجب اساءة لانه عليه الصلاة والسلام فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية
بطريق الاتفاق لا بطريق القصد للعبادة ولكن الاولى الاتباع ونفل بالرفع عطفا
على فريضة او على سنة ويجوز فيه النصب بان نصب ما عطف عليه بفعل محذوف
والنفل في اللغة الزيادة على المقصود ومنه سميت الغنيمة نفلا لزيادتها على
المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وفي الاصطلاح ما كان زائدا على العبادات
بالمشروعية على الانواع السابقة من الفرض والواجب والسنة قوله وانت ترى انه
عرفه بحكمه يعني والتعريف بالحكم يلزم منه الدور وذلك لان الحكم فرع التصور
والتصور موقوف على الحد الذي هو الحكم هنا فتوقف الحكم على التصور والتصور
على الحكم من حيث جعله حدا فيكون دورا مصرحا وهو محال والحق انه لا دور لان
المتوقف عليه الحكم التصور بوجه ما والمتوقف على الحد التصور بالكنه ومع اختلاف
جهة التوقف لا دور قوله وعرف بعضهم بانه العبادة المشروعة لنا لا علينا
فبالقيد الاول خرج الفرض والواجب وبالثاني خرجت السنة لان علينا احياءها

وفيه نظر لان ما من عبادة الا وهي لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى لها ما كسبت
ولا شيء من السنن علينا اذ لا عقاب على ترك شيء منها وما يحصل على ترك بعضها
من الملام والاثم فبامر عرضي لا ذاتي ولئن سلم فالسنن الزوايد كذلك فلا يكون
مانعا قوله صوم المسافر يصدق حكم النفي لانه لا يذم تاركه قوله والزايد على الركعتين
للمسافر نفل لاجل انه يثاب على فعله فيه نظر فان المسافر لا يجوز له ان يصلي الظهر
اربعا وان كان الزيادة عليها نفلا مشروعا غير ان الاشتغال به قبل اكمال
الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام
مكروه لتاخير السلام كذا في شرح المغني قوله الزيادة على الايات الثلاث في القراءة
في الصلاة وكذا على الاية على قول الامام تقع فرضا مع ان النفل صادق عليه
وذلك لانه لا يذم على ترك الزيادة على الثلاث والاية قوله كانقلاب النافلة فرضا
بعد الشروع حتى لو افسدها يجب القضا ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر ولقايل
ان يقول اذا انقلبت النافلة فرضا بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة ضرورة
لعدم اجتماع صفتين متنافيين على موصوف واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصلي
نافلة فصلاها لا يحنث وهو ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفروض الخمسة وايضا
اذا اتمها هل يثاب ثواب الفرض او النفل فان كان الاول ممنوع والا لم يبق الفرق
بين الفرض والنفل في الثواب وان كان الثاني وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض
انها فرض انها فرض على ان ما لزم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر
والفجر ويمكن ان يجاب بان وصف للفرضية باعتبار انه يجب اتمامها لان ابطال
العمل حرام فتامله وقوله قال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم
اللزوم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان
ما بالذات لا يتغير حتى لو لم يمضي فيه لا يوخذ بالقضا ولا يعاقب على تركه لان حكم
النفل التخيير فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفل اذ النفل لا ينقلب
فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل واذا كان مخيرا فيما لم يات

فله تركه تخفيفا المعني النفل وحينئذ يلزم بطلان المودي ضمنا لا قصدا فلا يكون
ابطالا لخلوه عن القصد وعندنا النفل يلزم بالشروع حتي يجب المضي فيه ويعاقب
علي تركه لانا لا نسلم التخيير فيه بعد الشروع فانه عين النزاع **قوله** انما اداه اي الجزء
الذي اداه المكلف من النفل بالشروع صار عبادة الله تعالي حقا له فيجب صيانته
لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الي صيانة المودي عن البطلان
الا بالزام الباقي اذ لا صحة له بدونه لان كل واحدة بتمامها يتحقق الثواب فان قيل
صحة الاجزا المتاخرة وكونها عبادة متوقفة علي صحة الاجزا المتقدمة وكونها
عبادة فلو توقف صحة المتقدم علي صحة المتاخر ايضا لزم الدور قلت هو دور
معية كما في المتضايفين فلا يضر انا الحال هو دور التقدم ولين سلم فالجهة
مختلفة لان الموقوف علي الاجزا الباقية هو بقا صحة المودي وكونه عبادة
لا صيرورته عبادة والموقوف علي صحة المودي هو صيرورة الاجزا الباقية عبادة
فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزو الثاني لم يبق الجزو الاول لكونه عرضا لا يبقي
فضلا عن وصف الصحة والعبادة فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت
بالنص والاجماع فلها حكم البقا والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان فان قيل
من مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم شرط بقا المودي عبادة اجيب بان
الموت منهي لا مبطل فيجعل هذا التقدير بمنزلة تمام العبادة الحي للدلالة الدالة علي كونه
عبادة لقوله تعالي ومن يخرج من بيته مهاجرا الي الله ورسوله الاية فان قيل ثبت
ان صيانة المودي يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز
ابطال المودي فيتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمودي اولي من العكس لان صيانة
المودي اولي من ابطاله احتياطا في باب العبادات وايضا المودي قايم حكما والباقي
معدوم حقيقة وحكما والموجود من وجه اولي من المعدوم من كل وجه لشرف
الموجود علي المعدوم **قوله** ولئلا يلزم علة اخري لكون المودي عبادة وتقريرها
ان المودي لو لم يكن عبادة يلزم تركب الشي الواحد من منافيه وذلك لانه

اذا تم الباقي كان عبادة بالاتفاق ضرورة فلو كان المودي الذي قيل ليس بعبادة
لزم تركب الصلاة الواحدة من العبادة ومن منافيها وهو عدم العبادة وهو محال
فتعين ان يكون عبادة **قوله** وانما يلزم الباقي الخ هذا دفع لما اورده السايل علي
الترديد الاول كما هو قاعدة المجيب عن السوال المردد من انه اذا اختار احد الشقين
يدفع ما اورده عليه **قوله** وقال الله تعالي الخ دليل اخر يقبل علي الزام الباقي ويحتمل
ان يكون دليلا علي الزام الباقي شرطا لبقاء المودي عبادة **قوله** فجعل كل جزو تقدم
عليه شرطا الخ فانعقد الجزو الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزا التي بعده
عبادة وانعقد الجزو الاخير عبادة وجعل شرطا لبقا الاجزا التي تقدمته علي
وصف العبادة وكل جزو من الاجزا المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقا ما تقدم
علي وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا بالزام الباقي عملا
بالادلة بقدر الامكان وهذا تحقيق هذا الموضع **قوله** الامتناع عن ادا الباقي
لا يكون ابطالا للمودي هذا وارد علي قوله وجب صيانته وحفظه عن الابطال ولا
سبيل الي حفظه الا بالزام الباقي **قوله** فلا يعتبر هذا الابطال الضمني في حق الاثم
فلذلك فيما نحن فيه **قوله** كمسافر صلي الظهر لا يحل له ابطالها لانعدام شرط بقايها
علي وصف العبادة **قوله** قلت الخ الامتناع عند ابطال لانه لما اتي بما يناقض العبادة
فسدت الاجزا المتقدمة قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلي الظهر قبل الجمعة جاز
مع كراهة التحريم وهو مامور بنقضه بالذهاب اليها لانه مامور باداء الجمعة حتما
منهي عن اداء الظهر بخلاف المظهر فانه رخص له تركها تر فيها **قوله** ثم لما وجب
لصيانة الخ الحاصل ان المنذور صار حقا لله تسمية بمنزلة الوعد وهو ادني حالا مما
صار فعلا لله وهو المودي ثم ابقاء الشي وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدا وجوده
واذا وجب اقوي الامرين وهو ابتدا الفعل لصيانة ادني الشيين وهو ما صار
لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو بقاء الفعل لصيانة اقوي الشيين وهو
ما صار لله فعلا في صورة الشروع بالطريق الاولي اذ البقا اسهل من الابتدا حتي

اعتغر فيه مالم يغتفر في الابتدا هذا ولقايل ان يقول لا نسلم ان الفعل اقوي من
القول بدليل انه لو نذر صوم يوم النحر يصح دون الشروع حتي يلزمه في الاول
دون الثاني ويمكن ان يقال فرق بينهما هناك لان الشروع وجد في معصية دون
القول ورخصة بسكون الخاء المعجمة والرفع عطفا علي عزيمة يتاتي فيهما من وجه
الاعراب ما يتاتي في عزيمة **قوله** وهي في اللغة اليسر والسهولة وفي الاصطلاح اسم لما
شرع من الاحكام متعلقا بالعوارض وقيل ما تغير من عسر الي يسرة فيها ترفيها
وقيل ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحروم وفي كل نظر **قوله** ويقال في وجه الخ
وقيل في وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان
ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الاخير وان شرعت مع عدم
السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا في الجملة فهو الاحز والا فهو
النوع الاحز **قوله** ولقايل ان يقول الخ الجواب عن هذا الاعتراض انا لا نسلم ذلك فان
الوجود مشترك بين الواجب والممكن وهو في الواجب اقوي واشد من الممكن حقيقة
اذ القابل للتشكيك الحقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها وحينئذ فكل من
الاحتمالين في حقه ظاهر **قوله** والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب الخ
قال صاحب المفتاح واعتبار المناسبة في التسمية مزلة الاقدام وبما شاهدت فيها
ما تعجبت منه **قوله** فان قلت التقسيم اما تقسيم الكل الي جزئياته او الي اجزائه تقسيم
الكلي الي جزئياته هو ضم خصوصيات الي امر عام يصير بانضمامها اقساما
كالحيوان متباينة فانه بانضمام الناطق والناهق والصاهل اليه يصير اقساما
متباينة من الانسان والفرس والحمار وخاصة صحة اطلاق المقسم علي كل من
الاقسام بالحقيقة فيقال الانسان حيوان وكذا الفرس والحمار وانقسام الكل الي
اجزائه من الخشب والمسمار والنواد وشرطه خاصة صحة اطلاق المقسم علي جميع
الاقسام لا علي كل واحد فلا يقال للخشب سرير ولا للمسمار ولا للنواد وانما يقال
للمجموع المولف منهما **قوله** والظاهر ان التقسيم ليس من القسم الثاني لان اطلاق

الرخصة لا يتوقف علي وجود الانواع الاربعة بل يصدق علي كل منها **قوله** قلنا
المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اي سوا كان بطريق الحقيقة او المجاز وحينئذ
يكون من تقسيم الكلي الي جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جواب في الجملة
ولا يخفي علي متامل انه لا يدفع السوال لان التقسيم لا يخلو من احد القسمين وهذا ليس
احدهما **قوله** كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم وهو قد قسم ثم عرف لكون ماهيتهما
مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية في تعريف واحد لان الحد مبين للماهية
بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفان في الماهية لا يتساويان في جميع
الاجزا فلا يجتمعان في حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة لان بعضها
حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل ابن الحاجب في المستثني حيث قسمه الي متصل
ومنقطع ثم عرف كل قسم علي حدة لان ماهيتهما مختلفتان اذ احدهما مخرج والاخر غير
مخرج وفيه شي لانه يمكن جمع مختلفي الماهية في امر عام يشتركان فيه بان يقال في
المستثني هو المذكور بعد الا وهنا يقال الرخصة ما تغير من عسر الي يسر ترفيها فانه
يشمل الاقسام الاربعة وفيه نظر لانه لا يستلزم ان يكون اطلاق الرخصة علي الانواع
الاربعة بطريق الحقيقة **قوله** المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح بفعل
الحرام في سقوط المواخذة وهو ان لا يكون المباشر مواخذا لان المحرم وحكمه قايمان
فالقول بالاباحة جمع بين الضدين فاندفع بهذا ما قيل الاستباحة مع قيام المحرم
والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شي واحد **قوله** ولا يلزم
من سقوط المواخذة ثبوت الاباحة دفع لما يقال اذا سقطت المواخذة بالحرمة ثبتت
الاباحة وانتفت الحرمة فكيف تكون الحرمة قايمة مع ترك المواخذة بها وتقرير
الدفع انه لا يلزم من سقوط المواخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المواخذة
من لوازم الحرمة حتي تنتفي الحرمة بانتفايها فان من ارتكب كبيرة ولم يواخذ بها
بعفو او شفاعة لا تسمي مباحة لعدم المواخذة وتحقيقه ان الحرمة جهتين حصول
الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط المواخذة

بالاقدام في حق المعذور لعذره وتبقي الجهة الاخري ولكن لا يصير مباحا بحيث
يسقط قبحه ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كساير المباحات فان ذلك خلاف
العقل والنقل ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المواخذة بالفعل مع
حرمته **قوله** ولما كانت الحرمة مع سببها قايمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل لان
كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة من انها لا تسقط بحال كانت
الرخصة في مقابلتها كذلك ولقائل ان تقول اذا كان المحرم والحرمة قايمين فالعمل بالدليل
المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز والجواب ان الرخصة الكاملة
لا تنتجه الا من هذا الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة
الراجح بالنص والاجماع بخلاف العزيمة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جايز
فيها لان الدليل المحرم راجح علي المبيح في العزايم دون الرخص فتنبه لذلك **قوله** الاخذ
بالعزيمة اولي لما فيه من اظهار الصلابة في الدين واعزازه حتي لو قتل علي ذلك
كان ماجورا الا ان يكون مريضا او مسافرا فيتعين عليه الاخذ بالرخصة حتي لو
صبر الي ان قتل كان اثما فان الله تعالي قد اباح الفطر في هذه الحالة فيكون بامتناعه
عن ذلك متلفا لنفسه بالامتناع عن الامر المباح كذا قالوا ولقايل ان يقول الرخصة
لا يطلق عليها اباحة كما مر وليس هنا حقيقة الاباحة لان المباح ما لا ثواب في
فعله ولا عقاب في تركه وليس هذا كذلك **قوله** وتناول المضطر مال الغير الخ حاصله
ان في التناول ملكهما مال الغير حالة المخمصة ليدفع الهلاك عن نفسه فانه
رخصة مباح له بالضمان تحصيلا للمصلحتين بقا حقه صورة ومعني وبقا
حق الغير معني بخلاف ما لم يتناوله حتي هلك فانه يفوت حقه من كل وجه
وفوات احدهما وبقا الاخر كان بقاوهما اوفق واوسع مصلحة من فوات احدهما
وبقا الاخر لكنه اذا صبر واثر حق اخيه علي نفسه فيكون ماجورا لدخوله في
الموثرين علي انفسهم **قوله** وهو وجوب اداء الصوم وتراخي الي ادراك عدة من ايام
اخر حتي لا يلزمه الايصا بالفدية لو حل به الموت قبل بلوغ العدة فاذا تكون

العزيمة هنا ادني حالا من العزيمة في المكره علي الافطار لان الحكم لما تراخي هنا ولم
يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار حرمة فكانت شبيهة
بالافطار في غير رمضان وبه يخرج عن حقيقة الرخصة الي مجازها بخلاف
الرخصة ثمة فانها مقرونة بالحرمة القايمة السالمة عن المبيح والحاصل ان مراتب
الرخص بحسب مراتب عزايمها فلما كانت الرخصة الاولي مبنية علي عزيمة من كل
وجه كانت رخصة من كل قضية ولما كانت هذه مبنية علي عزيمة من وجه كانت
هي ايضا رخصة من وجه **قوله** لكمال سببه اي فعل العزيمة **قوله** حتي كان الصوم
في السفر افضل من الافطار عندنا هذا ولقايل ان يقول لا نسلم ان وجوب الادا حكم السبب
لان حكم السبب اشتغال الذمة بالواجب ووجوب الادا انما يثبت بالخطاب لا بالسبب
كما تقرر ولئن سلمنا انه حكمه باعتبار افضايه اليه لا نشأ وجوب الادا علي نفس
الوجوب فانتفا صفة الوجوب يستلزم انتفا الجواز عندنا والصواب ان يقال
الخطاب العام يتناول المسافر وغيره يوجب الصوم وحرمة الافطار وقوله تعالي
فان كان مريضا او علي سفر خصهم بجواز الافطار متضمنا لانتفاء الوجوب فلو قلنا
بانتفاء الجواز بانتفا الوجوب الضمني عاد الي موضوعه بالنقض والحق ان الصوم
افضل عند الشافعي ايضا بلا اختلاف ورواية عنه في ذلك علي ما صرح به المحققون
لا يقال قد نقل فخر الاسلام عنه الخلاف وكذا اثبته صاحب الكشف ورواية
عنه فلا يستقيم هذا الحق لما مع المثبتين من زيادة العلم دون النافين وان كانوا
اتباعه لاحتمال كونه قولا مرجوعا عنه قد نسي حتي انعدم اساسه لانا نقول
بل يفيد ما استمر عليه الحال من عدم الخلاف ويكفي مونة الاستدلال وان كان في
ذكره فتح باب الاجتهاد ومعرفة طريق النظر فيه والرد علي من يقول به في ثاني
الحال **قوله** وتردد في الرخصة دليل ثان علي ان اولوية العزيمة ومعناه انه لم
يتعين اليسر في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة تردد بين اليسر والعسر
كالتردد الثابت في العزيمة فانه كما يترفه بالافطار حال الكافة بتكلف الصيام

حالة افطارهم وفيه من العسر ما يعدل ذلك اليسر وفي العزيمة وان تكلف الصوم حالة السفر
ان وجدت المشقة فقد يترفه بموافقة الناس في الافطار لان في الانفراد بالصوم دون
ساير الناس من المشقة فكانت العزيمة تودي بمعنى الرخصة من وجه خصوصا
اذا عدمت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال لحصول معنى الرخصة فيها
مع تحقيق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن هنا ظهر رد ما قيل من ان العزيمة
في القسم الاول انما كانت اولى لبقاء الحرمة وهاهنا ليس كذلك فهلا لم تكن
الرخصة اولى فان نقصان العزيمة بتاخر حكمها تمين باعطايها معنى الرخصة من
وجه تكمله فكانت كالقسم الاول **قوله** الا ان يضعفه الصوم الخ لقايل ان يقول
كان الواجب ان تكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عدوة الله بدليل عاد نفسك
فانها انتصبت لمعاداتي وقتل عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد فتكون اولى
ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لارتباط النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز
الاتيان به على وجه يودي الى انتفائه وما ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعاداة
بمنعها عما تشتهيه لا بقتلها فرقا بين النفس المومنة والكافرة **قوله** واما اتم نوعي
المجاز وهو ابعدهما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة **قوله** والاغلال وهي المواثيق
اللازمة الخ والظاهر ان المراد بهما شيء واحد وهو ما ذكر من التكاليف الشاقة الثقيلة
قوله لم يجب علينا اي لم تكن مشروعة في ملتنا ولكن لما كانت واجبة على من قبلنا
كانت كالمشروعة في حقنا بالنظر الى ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم ناسخ
فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية سببها بالرخصة من حيث انه رفع عنا
من شرع غيرنا شيء لولا رفعه واسقاطه عنا في شريعتنا الوجد في التكليف بر مشقة
عظيمة فهو من كمال الاعتنا بكرامة هذا النبي صلى الله عليه وسلم حيث ابتدأت
شريعته بالتخفيف قبل العناء **قوله** من حيث انه سقط في محل الرخصة الخ فان
قلت اذا كان هذا النوع له شبه بما هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا
كان ينبغي ان يقدم على القسم الثالث الذي هو رخصة مجازا من كل وجه ليكون

البداءة بحقيقي الرخصة من كل وجه ثم بما فيه شبه من مجازيها ثم بمجازيها من كل وجه
قلت ولكن روعي في ذلك اسلوب آخر وهو المقابلة فقوبلت حقيقة الرخصة بمجازها
وقدمت الحقيقة لانها الاصل غير انه ابتداء منها بما ليس فيه شبهة تخرجه عن حقيقة
الرخصة وهو المعبر عنه بالاكمل ثم الاولى بما فيه تلك الشبهة بما ليس شبهة من حقيقة الرخصة
وهو المعبر عنه بالاتم ثم قوبل بما فيه شبهة تخرجه من حقيقة الرخصة بما فيه شبهة تخ
رجه عن مجازية الرخصة **قوله** ويمكن ان يوجه كلامه الخ حاصله النوع الرابع اسقاط
ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة واسقاط ما اسقطه الشرع معناه ترك ما اسقطه
والذي اسقطه الشرع هو الاتمام فتركه هو القصر فقول المصنف كالقصر اشارة الى
ترك ما اسقطه الشرع المقدرة ولا يخفى ما في ذلك من التكليف **قوله** اعلم ان قصر الصلاة
في السفر رخصة اسقاط عندنا اي ليست رخصة حقيقة بل عزيمة حتى قلنا ان ظهر
كفجر وليس له الاكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين حتى لو زاد على
ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد على راس الركعتين الاوليين ومكروه غير
مفسدة ان قعد لخلطه النفل بالفرض قبل التمام في الاول وبعده في الثاني وقال الشافعي
رخصة حقيقة اي رخصة ترفيه والعزيمة في الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا
سواء قضا في السفر او في الحضر وفي القول يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج
بقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
الاية شرع القصر بلفظ الجناح وهو يدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح الاباحة
دون الوجوب فكان المسافر مخيرا بين القصر والاكمال ولنا ما روي انه عليه السلام روي
عن علي بن ربيعة الوالبي قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف
شيئا وقد قال تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجه مسلم
ولابن حبان فاقبلوا رخصته واسم الاشارة راجع الى الصلاة المقصورة او الى القصر
والتانيث لتانيث الخبر واشكال الامر عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط انتفا

الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب بان السوال يجوز ان يكون بناء على استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اي اعملوا به واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها وعمل بها والمراد بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه اما ما يحتمله من وجه فالتصدق به لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك فباعتبار معنى التمليك يقبل الرد باعتبار معنى الاسقاط لا يتوقف على القبول فان قلت قد ذكر في المبسوط ان القصر عزيمة في حق المسافر عندنا ويؤيده حديث عايشة رضي الله عنها فرضت الصلاة ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيدت في صلاة الحضر متفق عليه وحديث ابن عباس رضي الله عنهما فرضت الصلاة على لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر رضي الله عنه صلاة السفر ركعتان والاضحية والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجه وابن حبان قلت انما اطلقنا الرخصة على صلاة المسافر للمشابهة الصورية فانه اذا نظر الى ان الحضر هو الاصل وان السفر امر طارئ عليه وسمع قوله تعالى اذا ضربتم في سبيل الله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وقوله عليه السلام حين قال له نقصر الصلاة ونحن آمنون صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث انس بن مالك الكعبي ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة اخرجه الاربعة واحمد وقول عايشة رضي الله عنها يا رسول الله قصرت واتممت وافطرت وصمت قال احسنت اخرجه النسائي واخرجه الدارقطني عنها بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفطر في السفر ويتم ويصوم

ويقصر ظن صحة ما ذهب اليه الشافعي من صحة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الاتيان بالركعتين رخصة مجزية عن الاتيان بالاربع فعملنا بحقيقة ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها التاويل وقلنا بان صلاة المسافر مبقاة على اصل شروعيتها ولم يعتبر بالزيادة وعملنا بظواهر ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التاويل والترجيح الاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها اسقاطا مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت في صلاة الاصل وهي الحضر ولكن لم يشرع في صلاة السفر تخفيفا فهي رخصة اسقاط شيء كان من حقه ان يشرع طردا للمشروعية ولكنه لم يشرع تخفيفا لعدم المشروعية اصلا فعملنا فيما لا يحتمل التاويل وهو ما ذكرته من الادلة وفيما يحتمل التاويل وهو التسمية بما يحتمل التاويل وهو ما ذكرناه من الادلة وفيما يحتمل التاويل عملا بالدليلين وجمعا بين الطريقين **قوله** والجواب الخ يعني لفظ الجناح وان كان ظاهره يفيد ما قاله ولكنهم لما كانوا الفوا الاتمام وكانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفي عنهم الجناح لتطييب انفسهم بالقصر والحمل على هذا واجب عملا بالدلايل بقدر الامكان وصار هذا نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك الطواف بهما ركنا بما لاح لهما من الدلايل غيره ولئن سلمنا ان لفظ الجناح لا يفيد الا الاباحة لم يضر ما نحن فيه لان الاباحة تثبت به والوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما لشمول الوجوب الاباحة هكذا قيل وفيه نظر واجيب ايضا بان المراد بالقصر في الاية قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلاة وانما حملناه على قصر الاحوال توفيقا بين قول الرسول والاية والا كيف يستقيم امر الرسول مطلقا بالقصر وهو مشروط في الاية بحال المخافة ولا يخفى ضعفه كيف والايمة كالمجتمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلاة اللهم الا ان يقال انما حملناه على ذلك وعدلنا عن الحقيقة الى المجاز للحديث المشهور وهو حديث عايشة ودعوى الشهرة يكفي الاثبات لتلقي الايمة له بالقبول والعمل به وان منعها الخصم فانه لا يضرنا **قوله** ودفع فضل لكم

ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه في هذا الاستثنا ثلاثة اوجه لانه اما تكلم بالباقي
بعد البيان فيكون المعنى حرمت عليكم هذه الاشيا حالة الاختيار لا حالة الضرورة
فتكون في حالة الضرورة باقية على الاباحة الاصلية بقوله تعالى خلق لكم ما في
الارض جميعا وما نفي من الاثبات اثبات فيكون النص دالا على عدم حرمتها حالة
الاضطرار لان الاستثنا والحال ان يكون مفرغا من الحظر اباحة فيكون المعنى ان هذه الاشيا
محرمة حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار على ان ما في اضطررتم مصدرية وضمير
اليه عايد الى ما حرم فيكون المعنى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في
حالة اضطراركم اليه والحاصل ان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم ليكون المعنى
فصل لكم الاشيا التي حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه ليس بحرام لا ما الذي
من قوله ما حرم عليكم ليكون الاستثنا اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان
المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان **قوله** انه استثنا من الغضب اي
لا من الحظر حتى يدل على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه
فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمين بالايمان فينتفي عنه
الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفايهما الاباحة كما عرفت في النوع الاول من الرخص قال
في الكشاف وقد جوزوا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدا محذوف الجواب لان جواب
من شرح دال عليه فكانه قيل من كفر بالله فعليهم غضب من الله الا من اكره ولكن من
شرح الخ وذكر وجها اخر وهو انه استثنا من كلام سابق وحاصل معناه انما يفتري
الكذب من كفر بالله فاستثنى منه المكره فلم يدخل تحت حكم الافترا وعلى هذا الوجه
ايضا لا يكون استثنا من الحرمة **قوله** دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لان ترتيب
المغفرة على ذلك يقتضي سبقية الذنب وهو يستدعي قيام الحرمة والمواخذة رحمة
من الله تعالى على عباده كما في الاكراه على الكفر **قوله** وفايدة الخلاف تظهر في شيين
احدهما انه لو حلف لا ياكل حراما فاكل ميتة او شرب خمرا حالة الاضطرار حنث
عندهم ولا يحنث عندنا والثاني انه لو صبر على التناول من هذه الاشيا حالة

والثاني ان يكون مفرغا

الاضطرار حتى هلك اثم عندنا ولا ياثم عندهم فهي عندهم رخصة حقيقة لما في مقابلتها
من العزيمة المشروعة وهي الانكفاف عن الحرمة القايمة وعندنا هي رخصة مجازا
اذ ليس في مقابلتها عزيمة مشروعة اذ لا حرمة ليتصور الانكفاف عنها لان
حرمة الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط وحرمة الميتة لصيانة نفسه وبدنه
عن تعدية خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف على نفسه الهلاك بالامتناع عنها
ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل فوات
ذلك البعض المطلوب صيانته فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت
الحرمة لم تكن بالصبر على الهلاك موديا حق الله تعالى لسقوطه بل كان مضيعا نفسه
بالقايه الى التهلكة بلا ضرورة فكان اثما **قوله** والجواب الخ فالله تعالى ذكر المغفرة
لهذا التفاوت الزايد على قدر الحاجة وفيه شي فان معنى الاية من دعته الضرورة
الى تناول شي من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مايل الى ما يوثمه وهو ان
ياكل فوق سد الرمق فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليايه
في الرخصة لهم في ذلك كذا قاله ابن عباس رضي الله عنهما للمتناول وحينيذ فالمغفرة
انما هي في القدر الذي يسد به الرمق لا للزايد عليه فتامل **قوله** وسقوط غسل
الرجلين في مدة المسح اعلم ان سقوط غسل الرجلين عمن كان متخففا في مدة المسح
رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب وهو الحدث عن كونه عاملا في الرجل
ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم لانه
اثبت الحدث بالرجل واوجب غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن بقي اصل السبب
موجبا في الجملة نظرا الى حالة عدم الخف فكانت رخصة المسح بذلك رخصة
اسقاط ولكن لو اتى بالعزيمة بعدما راى جواز المسح كان اولى لانه اشق فان قلت
فاذن يخرج عن ان تكون رخصة اسقاط لان رخصة الاسقاط لا تكون العزيمة مشروعة
معها كالقصر وتكون رخصة الترفيه قلت قيل العزيمة انما لم تبق مشروعة
ما دام متخففا فاذا نزع صارت مشروعة والفوات انما هو باعتبار النزع والفعل

هذا ولكن في عد هذه الرخصة من رخصة الاسقاط نظر ظاهر لما صرحوا به في عامة
الكتب من انه اذا احضر لما فدخل الماء خفيه فانغسل اكثر قدميه بطل مسحه وانه
اذا تكلف غسل رجليه داخل الخفين من غير نزع اجزاه ذلك عن الغسل حتى لا يلزمه
النزع والغسل ثانيا عند انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة اسقاط لما بطل مسحه
وللزم بطلان هذا الغسل بمضي المدة وللزم النزع لوقوع الغسل غير معتد به وفيه
شيء لانه ذكر في الظهيرية لو ادخل يده تحت الجرموقين تمسح على الخفين لم يجز
والحق ان رخصة المسح على الخفين انما هي رخصة ترفيه لا رخصة اسقاط ولا
يعتبر في ذلك عدم لها في رخصة الاسقاط لجواز ان يكون ذلك مجازا باعتبار الصورة
لا حقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل النظر بان الغسل داخل الخفين
انما وقع معتبرا باعتبار قيام شبهة وهو انكشاف القدم مع ارادة ما لا يحل الا
بالطهارة بشرط الحدث في الجملة نظرا اليه في غير حالة لبس الخفين او الى غيره ممن
لم يكن لابسا للخف وهو الاشبه كما مر في فصل رخصة المسافر ولا يضر ان يكون
من نوعها ويسمى مع ذلك رخصة اسقاط ايضا لسقوط توجه الخطاب اليه بالغسل
واعتباره منه اذا اتى به كما عرف فيمن لا تجب عليه الجمعة كالعبد والمراة والمريض
والمسافر وغيرهم اذا اتى بها حيث تصح منه وتكون مسقطة لفرض الوقت
والظهر والله اعلم قوله فصل لما فرغ من الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها الكلام على
وانما اخرها عنها وان كانت متقدمة الوجود عليها لانها علامات لها وما له
العلامة اهم في التقديم من العلامة او نقول لما فرغ من بيان الادلة والاحكام
اولاها بما له شبه بهما وهو الاسباب قوله ولها اسباب اختلف العلماء رحمهم الله
تعالى هل الاحكام المشروعة اسباب ام لا فذهب عامة اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي وعامة المتكلمين الى الاثبات مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا وذهب
جمهور الاشعرية الى الاثبات في العقوبات وحقوق العباد والى النفي عليه او جن
اقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جن ولم يستغرقه جنونه ووجوب

الزكاة عندهم على الصبي ووجوب العشر وصدقة الفطر عليه عند جميع الفقهاء
مع سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم الاهلية قوله ويمكن ان يقال ان الحكم صار
علما للمحكوم عرفا لان الحكم يطلق ويراد به المحكوم وهي النسبة الايجابية والسلبية
انما توجد وتحصل منه لانك اذا قلت زيد قايم او ليس بقايم والحكم وهو نسبة القيام
او سلبه اخذت من قايم او ليس بقايم ويطلق ويراد به النسبة وهو المشهور قوله
والمراد بها العلل الشرعية مجازا لان الحقيقي وهو الذي تخلل بينه وبين الحكم واسطة
قوله يعني سبب وجوب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته تعالى
وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم اي كون جميع ما سوى
الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم ومعنى سببية حدوث العالم
انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل المميز لا لوجود الصانع له او وحدانيته
او غير ذلك مما هو ازلي وذلك لان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا
عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الايمان ينبئ عن جميع الكمالات وينفي
الوجود
جميع النقايص ويكون جميع الممكنات باسرها ما شوهد منها وما لم يشاهد علما
وعلامة بها يعلم وجود صانعها سميت علما ولا خفاء في ان وجوب الايمان
بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين
والزاما لهم ولئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب فان قيل لو كان السبب هو الحدوث
الزماني كما فسرتموه لا ينفي القول بوجوب الايمان بالله تعالى من القايلين بقدم
العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قلنا كيف
وليس في العبارة ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة الى كل واحد بل مراتب
الناس في ذلك متفاوتة ولين سلم فهو باعتبار شدة الوضوح وكثرة الوقوع وعدم
الانقطاع اذ ما من احد الا وهو شاهد نفسه والسموات والارضين واليه الاشارة
بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولذا صح
ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الانفس والافاق ووجود ركنه وهو التصديق

والسلبية م
لانه يعني الموجب للاحكام كما هو الا انهم اختاروا
لفظ السبب لانه اعم يكون من المطلق العام
وارادة الى الحاصر وانما قلنا كما هو الا لانه الحقيقة
علامات وامارات لا مؤثرات انما المؤثر
الايجاب الصحيح

والاقرار الصادران عن النظر والتامل اذ لو امتنع صحته لامتنع لمانع شرعي وذلك
في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ولا ينفي عدم كونه مخاطبا
بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب لان الاداء يحتمل السقوط بالعوارض
كما في من اراد ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة التوحيد على ان صحة الاداء انما
تنبني على كونه مشروعا في حق المودي لا على كونه واجبا عليه كما في جمعة المسافر
قوله يعني سبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو النصاب المغني النامي الزائد
على قدر الحاجة وانما اشترط فيه النما ليتكامل الغنى به الا ان النما امر باطن فاقيم
سببه وهو الحول مقامه في الشرطية فصار شرطا للوجوب مع كونه سببا للنما
فيتجدد النما بتجدده ويتجدد النما بتجدد المال اذ المال بهذا النما غيره بذلك
النما فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط
قوله والصوم الخ اتفق المتاخرون من مشايخنا كالقاضي ابي زيد وشمس الايمة
وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم على ان سبب وجوب صوم رمضان هو
الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الادا بعد دخوله لا قبله لكنهم اختلفوا
بعد ذلك فذهب شمس الايمة السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود
الشهر ليلا كان او نهارا لان الشهر اسم للمجموع وسببه باعتبار اظهار شرف الوقت
وذلك ثابت الايام والليالي جميعا ولهذا وجب القضا على من كان اهلا ثم جن وافاق
بعد مضي الشهر وصحت النية بعد تحقق جز من اول ليلة منه ولم تصح قبله
ولا يلزم صحة الصوم ليلا اذ ليس من حكم السبب جواز الادا فيه وذهب الاكثرون
كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن وافقهم الى ان سبب وجوب
الصوم الايام دون الليالي فكل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الذي لا يتجزى
من اول كل يوم سبب لصومه يعني ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة
تختص لاختصاصه لشرائط وجوده بالانتقاض بطريان نواقضه فيجب تعلقه
بسبب على حدة واجيب عن كلام شمس الايمة بان القضا انما لزم المجنون المذكور

لادراكه النهار دون الليل لانه اهل المجنون للوجوب مع الجنون الا ان الشرع
اسقط عنه القضا عند تضاعف الواجب دفعا للحرج وذلك انما هو باستغراق
الجنون مجموع الشهر ولم يوجد بان النية انما صحت في الليل باعتبار تبعية النهار
في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقترانها بالجزء الاول من الصوم ولا ضرورة فيما نحن
فيه فتامل **قوله** سبب وجوبها على المسلم الراس الذي يمونه ويلي عليه والفطر
انما هو شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن اما لانتزاع الحكم عن السبب
او لانتزاع الحكم عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب على محل ثم يوديه عنه غيره
بطريق النيابة كما يقال ادي العاقلة الدية عن القاتل والحديث على المعنى الثاني
باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي يكون في مونة المكلف
ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب
والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه فتعين الحمل على
المعنى الاول لتضاعف الواجب بتضاعف الراس فان قلت الصدقة كما اضيف
الى الراس اضيف الى الفطر بل الاضافة الى الفطر اشهر والاضافة دليل السببية
وايضا الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بتكرر الراس مع اتحاد
الوقت فلم جعلتم الراس سببا والفطر شرطا دون العكس فالجواب بوصف المونة
ترجح سببية الراس لان تعلق الحكم بوصف المونة في قوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة يجب وجوب المونة والاصل في وجوب المونة
يلي عليه كالعبيد والبهائم اذ الراس هو المحتاج الى المونة دون الوقت واما
تكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس لتكرر الوقت حتى يكون سببا لتكرر الراس
تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف المونة وهي تجدد في كل وقت كان
الراس بمنزلة المتجدد وتقدير التجدد المونة كالنصاب لما صار سببا بوصف
النما كالمتجدد عند تجدد النما بالحول لان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول
في نصاب واحد لا باعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم مقام للادا

تيسيرا لكون النما يتجدد بتجدده كما مرّ في سبب الزكاة هذا وقال الشافعي السبب
الفطر وقدا فذناك دليله مع الجواب عنه فتنبه له **قوله** يعني سبب وجوب الحج
البيت بدليل اضافته اليه والوقت شرط الجواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوبه
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** والعشر الخ سبب كل
من العشر والخراج هو الارض النامية لاضافتهما اليها **قوله** وسبب وجوب الطهارة
اي ارادتها بشرط الحدث لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم الخ اي اذا اردتم القيام الى الصلاة وانتم محدثون ومثل هذا يسمى
بالسببية لا نفس الصلاة والا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على
المسبب ولا الحدث لان سبب الشي ما يفضي اليه ويلازمه والحدث مزيل للطهارة
ومناف لها وقد يقال انه سبب لوجوبها لا لعينها فيكون اذن مفضيا اليه
لا منافيا له ويجاب بان الكلام فيما هو سبب لعينها فيعم ما ليس منها واجبا
كطهارة النفل لا فيما هو واجب منها فقط لان معنى وضع الاسباب على العموم
دون الخصوص وانما كان الحدث شرطا لها لان الغرض من الطهارة ان يكون
الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها
وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث وهو دليل كونه شرطا ولهذا
لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلاة واستدام الى ما بعد دخول
الوقت جازت بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود دون الوجوب قصدا ولم يقصد
فان قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلاة لكان الحدث
شرطا للصلاة لان شرط الشرط شرط وهو محال لانه يلزم منه توقف صحة الصلاة
على وجود الحدث والطهارة وبينهما منافاة فالجواب ان شرط الصلاة وجود
الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها هذا والتحقيق
ان سبب الطهارة وجوب الصلاة لاستلزام وجوب الشي وجوب مقدمته
لا الارادة لعدم استلزامها الوجوب هذا في الفرض اما في النفل فسبب وجوبها

الصلوة ٣

الارادة الجازية المستتبعة للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع **قوله** اي سبب
مشروعية المعاملات الخمس وهي المعاوضات والمناكحات والمخاصمات والامانات
والشركات تعلق البقا المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقا العالم الى قيام
الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قدّر بهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى
يوم القيمة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقا النوع والانسان لفرط اعتدال
مزاجه يفتقر الى امور صناعية في الغذا واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة
ومشاركة بين افراد الشرع ثم يحتاج بها التوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور
والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقررة من عند الشارع
بها يحفظ العدل بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة
ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل
امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاولى ان يقال هو من قبيل
قوله تنزل الملائكة والروح فيها من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من
عطف الجزء على الكل وليس بظاهر **قوله** وما نسب العقوبات والكفارات اليه والحاصل
ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات
محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الحظر
والاباحة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة فان قلت ظاهر هذا الكلام يشعر
بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان
السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازي قلنا انما الكلام هاهنا على السببية
المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارات هو اليمين
بلا خلاف لاضافتها اليها **قوله** من قبل هذا بيان لما نسب العقوبات اليه **قوله**
وزنا وسرقة هذا بيان ما تنسب الحدود اليه فان الزنا سبب الرجم والجلد لاضافتهما
اليه اذ يقال في كل منهما انه حد الزنا وكذا السرقة لاضافة حد الثاني اليه
فيقال لها حد القذف وكشرب الخمر لاضافة الحد اليه فيقال حد الخمر وهذا لان

لانها سبب القطع وكذا حد القذف

هذه الانواع من الايذاأت قد شرعت مرتبة على هذه الجنايات فكان لهذه الجنايات
تأثير في ايجاب تلك الايذاأت فكانت اسبابا لها قوله وامر دائر بين الحظر والاباحة
هذا بيان ما ينسب اليه الكفارات قوله ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة
الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر عملا بموجب الملائمة بين الاثر
والمؤثر قوله والافطار عمدا فانه مباح الخ ولا يشكل عليه الافطار لغير مباح كالزنا
وشرب الخمر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو فطر وهو مباح في ذاته
محظور في بعض محاله واوقاته مع ما يضم الى اباحة الذاتية من المحال والافات
في نفسها في بعض الاحوال قوله اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر
بتكرره يعني كما ان الاضافة تدل على السببية كذلك تدل تعلق الشيء بالشيء
وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة ولما تكرر الحكم
بتكرره دل على انه حادث اذ هو السبب الظاهر لحدوثه قوله لان الاصل في اضافة الشيء
الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وسببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف
اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب للكسب وان الكسب حدث بفعله واختياره
لان الاضافة موضوعة للتمييز وهو انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشيا واخص
الاشيا بالحكم سببه لانه حادث به هذا واعترض بان المضاف في قولهم صلاة الظهر
هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست بسبب له فما هو مضاف ليس
بسبب وما هو سبب ليس بمضاف واجيب بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف
اليه للمضاف فاما ان يكون سببا لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل
ولا تأثير للوقت فيه فتعين الثاني وهو المطلوب قوله وانما يضاف الى الشرط
مجازا هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء الى الشيء دليل
السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف اي الحكم الى الشرط مجازا لعلاقة
المجاورة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة والحاصل ان الاضافة انما تكون
علامة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما في صدقة الفطر وحجة

الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام كما مر بيانه قوله
لان اتصال الحكم بالسبب الخ هذا تعليل لجعل اضافة الحكم الى السبب دون الشرط
وحاصله انما جعلنا الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى السبب دون الشرط مع ان
الكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به اشد من تعلقه
بالشرط لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بالشرط تعلق مجاورة وما
بالوجود اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لابتنائها على الاختصاص
وهو بالسبب اتم واكمل منه باتصال الشرط وما كان اتم كان بالحقيقة اولى قوله
واما المتقدمون من مشايخنا الخ قيل طريقة المتقدمين فيه قريبة من طريقة المتأخرين
لان هؤلاء لا ينفون ان هذه الاشيا اسبابا ظاهرة والمتأخرون لا ينفون ان تجدد النعم
هو السبب في الحقيقة ولكن هؤلاء تعرضوا للسبب الحقيقي واولئك تعرضوا للظاهري
وفيه نظر فان المتأخرين يقولون السبب الحقيقي ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا

باب اقسام السنة قوله الحديث والخبر مخصصان بالقول قيل هما مترادفان
وقيل بينهما عموم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس وقيل بينهما تباين كلي قوله والاقسام
التي سبق ذكرها في بحث الكتاب من الخاص الى المقتضي ثابتة وموجودة في السنة
التي هي اقواله صلى الله عليه وسلم خاصة اطلاقا للعام وارادة للخاص لاشرف
لانها قرآن غير متلو على قصد الاعجاز فتجري فيها هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها
في الكتاب بيان فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة فاجاب بان هذا الباب
ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة بالسنن من بيان كيفية اتصال
السنة بالمتن وانقطاعه واحوال الراوي وشرائطه وكيفية التحمل والاداء والجرح والنقد
وغير ذلك مما يأتي بيانه قوله وذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بنا من
الرسول والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر والرابع في بيان نفس الخبر وهذه
الاقسام كلها تدور على الخبر وهو الكلام المحكوم بنسبة خارجة اي ثابتة في نفس الامر
خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة او خارجية قوله الاول في كيفية

الاتصال بنا الخ هذا القسم على ثلاثة اقسام وسيأتي بيانها **قوله** كالمتواتر وهو
مشتق في اللغة من التواتر وهو تتابع الاشيا على وجه يقع بينها مهلة بان يقع
واحد بعد واحد بزمان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول
بفترة بينهم وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف الخ وله شروط متفق عليها وشروط
مختلف فيها اما الشروط التي اختلف فيها فخمسة كلها في الناقلين فقط احدها ان
تكون اماكنهم متباعدة الثاني ان يكونوا بحيث لا يحصي عددهم الثالث العدالة
وتضمن الاسلام الرابع ان يكون فيهم الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم
اهل الذلة والمسكنة والحق عدم اشتراطها خلافا لفخر الاسلام في الثلاثة الاول
وللشيعة في الرابع ولليهود في الخامس واما شروطه المتفق عليها فنوعان نوع
يرجع الى النقلة وهو ثلاثة اشيا الاول ان يبلغوا عددا لا يتوهم معه عادة
تواطؤهم وتوافقهم على الكذب والصحيح عدم التقدير بشي من العدد وان الضابط فيه
حصول العلم عنده فيستدل بحصول العلم الضروري على ان العدد الذي هو
كامل عند الله تعالى في عدد التواتر قد توافقوا على نقله والثاني ان يكونوا مستندين
في اخبارهم به الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية
لا يحصل لنا اليقين حتى يقوم لنا البرهان والثالث الاستوا في الطرفين والوسط
واليه الاشارة بقوله ويدوم هذا الحد وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو ان يكونوا عالمين
بما اخبروا به والشرط الثاني مستلزم له ونوع يرجع الى المستمعين والمعتبر فيه
امران احدهما الاهلية لقبول العلم بالمخبر به والثاني عدم العلم بمدلول الخبر
قبل السماع وزاد من زعم نظرية العلم بالمتواتر ثالثا وهو سبق العلم بتلك الشروط
كلها على حصول العلم بالمتواتر ولم يعتبر من زعم ضروريته **قوله** فان اهل الجامع
لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصيين وفيه شي
فان المراد بعدم الاحصاء لا يحصروا في عدد معين لحصول العدد المعين في حادثة
لا ينافي ذلك الخ لان عدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه **قوله** شرط فخر الاسلام

العدالة والاسلام هما شرط واحد لما تقدم من ان العدالة تتضمن الاسلام **قوله** واعلم ان
المصنف عرف المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح قلت لا تسامح لان هذه الاشيا
وان سموها شروطا لكنها اوصاف عرضية لمن وصف الخبر بانه متواتر ترجع بالحقيقة
اوصافا عرضية لان وصف الوصف وصف للموصوف للوصف ويكون تعريفه بها رسما
ناقصا مفيدا لكمال التمييز من غير تسامح مع الاختصار والايما الى بداهة الخبر او عسر
تحديده كما هو راي بعضهم **قوله** عرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة تخرج خبر الواحد **قوله** يفيد العلم يخرج
ما يفيد الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور **قوله** بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم
بالقراين الزايدة على ما ينفك عن التواتر وهي اما عادية كشق الجيوب ولطم الخدود
وهتك الحرم بالنسبة الى جماعة اخبروا بموت ابيهم واما حسية كالاحوال اللاتي تجري على
قوم يخبرون بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبداهة بالنسبة الى اخبار جماعة
بعدم اجتماع النفي والاثبات **قوله** ويمكن ان يقال المراد من السنة الخ قد علم الجواب
مما تقدم عند قوله والاقسام التي سبق ذكرها ثابتة في السنة **قوله** علما ضروريا اي
لا يحتاج الى نظر وفكر بل يفيض على القلب بمجرد سماعه وهذا مذهب الجمهور وذهب ابو
الحسين والكعبي من المعتزلة وامام الحرمين والدقاق من الشافعية الى انه يوجب علما
نظريا يتوقف حصوله على النظر في المقدمات وذهب الغزالي الى انه يوجب علما ضروريا
بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسايط مع حضورها في الذهن لا ضروريا بمعنى استغنائه
عنها اذ لا بد منها وتوقف الرضي وصاحب الاحكام والضرورة قاضية بقول الجمهور على الكل
لان هذا من البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه
بصحة تلك الاستدلالات فلا نطيل بذكرها **قوله** اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة
الشي الى مرادفه لان الاضافة تقتضي المغايرة ثم كون اليقين مرادفا للعلم انما هو
على اصطلاح المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشي بانه
كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعتقادا مطابقا غير ممكن الزوال اما على اصطلاح

الفقها واهل الميزان فالعلم اعم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع
في نخبة الفكر لشيخ الاسلام ابن حجر ما يخالف هذا حيث قال للتواتر هو المفيد للعلم
اليقيني فخرج النظري اذ النظري ترتيب امور معلومة او مظنونة ليتوصل بها
الي علوم او ظنون انتهي فجعل اليقيني خاصًا بالضروري بقرينة جعله النظري
قسمًا لليقيني فكانه مشي علي اصطلاح الميزان فتامل **قوله** او يكون بالنصب
عطفا علي قوله اما ان يكون والمعني اما ان يكون الاتصال اتصالا فيه شبهة
صورة من حيث انه من الاحاد في الاصل لا معني لان الامة تلقته بقبول **قوله**
كالمشهور وسمي بذلك لوضوحه ويسمي بالمستفيض علي راي جماعة من الفقها الاشتها
من فاض الما يفيض فيضًا ومنهم من فرق بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون
في ابتدايه وانتهايه سوا والمشهور اعم من ذلك ومنهم من عبر بوجه اخر وليس من
مباحث هذا الفن **قوله** وهم القرن الثاني اي هم التابعون **قوله** يعني القرن الثالث
وهم اتباع التابعين فلا يحكم علي شي مما اشتهر في القرن الرابع وما بعده من
اخبار الاحاد بالشهرة بعد ان كان احادًا في القرن الثالث وما فوقه لان اكثر
الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر وان كانت ضعيفة لتوفر
الدواعي علي نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب فالمشهور ما كان مشهورًا في عصر
الصحابة وعصر التابعين او عصر اتباع التابعين خاصة وان صار متواترا او احادا
فيما بعد ذلك والاحاد ما كان احادا في هذه الاعصار الثلاثة وان اشتهر
او تواتر فيما بعدها كما هو كذلك في الصحة والضعف فسقط له واعلم انه ليس المراد
بالمشهور هنا باصطلاح المحدثين وهو ما رواه ثلاثة فصاعدا لان ذلك عندنا
لا يسمي مشهورا وكل مشهور عندنا مشهور عندهم ولا عكس وقيل المشهور ما تلقته
العلما بالقبول فانهم اذا تلقوه بالقبول ومع عدالتهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر
قوله وانه يوجب علم الطمانينة بحيث يظن انه يقين لا علم اليقين فكان فوق الاحاد
ودون المتواتر حتي جازت الزيادة به علي الكتاب وان كانت في معني النسخ وهو قول

ابن ابان واختارها القاضي ابي زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام والمصنف وعامة
المتاخرين وقيل يوجب اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وهو
قال الجصاص وجماعة منا ومن الشافعية واتفقوا علي عدم تكفير جاحده كما نص
عليه شمس الايمة ووجوب العمل به فلا ثمرة لهذا الخلاف علي الصحيح وان قال ابو اليسر
بظهورها في التكفير وعدمه **قوله** لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون عدد رواته
دون عدد رواة المشهور ودون عدد رواة المتواتر فان قلت كان المناسب ان
يقول دون المتواتر والمشهور اذ لا يلزم من دونيته المتواتر دونيته المشهور بخلاف
العكس قلت المراد الترقي من الادني الي الاعلي لانه اذا كان دون المشهور فهو دون المتواتر
بالطريق الاولي فهو تصريح بما يعلم التزامًا فان قلت قد قال في الاحكام ان الخبر اذا زادت
نقلته علي الثلاث سمي مشهورًا ومستفيضا فعلي هذا يكون المراد فصاعدا الثلاث فقط
وفي مثله لا يعتبر لفظ فصاعدًا قلت المصنف رحمه الله قد مشي في المشهور علي مذهب
فخر الاسلام وجعله احادي الاصل متواتر الفرع فما لم تبلغ رواة الحديث عنده مبلغا لا يتوهم
معه تواطيهم علي الكذب فهو احاد **قوله** وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل دفع لما يقال
خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا تقبل هنا وتقريره الدفع خبر الواحد
فيما عم به البلوي لا يقبل لان الشي اذا توافرت الدواعي علي نقله ولم ينقله الا واحد
يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط **قوله** وهو قوله تعالي فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة فان قلت الطايفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور فلا يكون
نصا في الواحد والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلا يستقيم دليلًا علي حجية خبر
الواحد قلت نعم وهو قول الحسن ولكن لم يقل احد بالزيادة علي ذلك والخبر وان بلغ
هذا المبلغ لم يخرج عن كونه احادًا الماتر فاذن قول الطايفة موجب للعمل والا لا تقبل
الدعوة فان قلت المراد جميع الطايفة لانه قال من كل فرقة منهم طايفة فربما يبلغوا عدد
المتواتر قلت اذا قوبل الجمع بالجمع يقتضي الانقسام علي الاحاد علي انه لا يتصور الرجوع
من الطوايف كلها الي قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الي الفرقة اذا كان فيهم اولا

فان قلت لو كان الراجع مامورًا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان السامع منه
يكون مامورًا بالقبول كالشاهد الواحد مامور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم
نصاب الشهادة وما لم تظهر العدالة بالتزكية فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم
لوجوب القبول على السامع لانه انما وجب الانذار طلبا للحذر بقوله تعالى لعلهم
يحذرون والرجي من الله محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي
وجوب الحذر فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب الاداء لان ذلك لا ينفع
المدعي وربما يضر الشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا هذا وقد
قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه الاية بعيد لان المراد الفتوي في الفروع بقرينة
التفقه سلمنا لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول **قوله** وبعث عليا رضي الله عنه
حاصله انه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام
وايجاب قبولها على الانام فلو لم يكن خبر الواحد موجبًا للعلم لما بعثهم والاستدلال
بهذا اولي من الاولي لجواز ان يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم علم بصدقها على انه انما
يدل على القبول دون الوجوب **قوله** فان قلت الخ حاصل السؤال ان هذه اخبار احاد
فكيف يثبت بها كون الخبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب وحاصل الجواب
ان هذه الادلة وان كانت احادا الا انه ينتظم من مجموعها معنى متواتر هو قبول خبر
الواحد والعمل به لانه يفيد العلم الضروري على ما مر **قوله** وقيل لا عمل الا عن علم وهو
مذهب اهل الحديث وبه قال احمد في رواية والقاشاني والروافض ثم اختلفوا
فقال احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد موجب العلم والعمل وقال
القاشاني في رواية والروافض لا يوجبهما ويتمسك الفريقين ظاهر قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم فان ظاهره دل على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظروا الى انتفاء اللازم
وهو العلم فيجعلوه دليلًا على انتفاء الملزوم وهو العمل وهم اصحاب القيل الاول
او ينظروا الى ثبوت الملزوم وهو العمل فيجعلوه دليلًا على ثبوت اللازم وهو العلم وهم اصحاب
القيل الثاني ولكنا نمنع اللازم لان اتباع غلبة الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للاية

في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازمًا كان او غير جازم
قوله وهو عبد الله الخ اما العبادلة فثلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله
ابن عباس وعبد الله بن عمر وكذا عند المحدثين ولكنهم ابدلوا عبد الله بن مسعود بعبد الله
ابن الزبير فانه لا يبعد عنهم اربعة خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر
الواحد غير انه استثنى اربعة احاديث وقدمها على القياس من حديث غسل الاناء
من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة **قوله** لما روي ابن عباس
رضي الله عنهما لما سمع ابا هريرة رضي الله عنه من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء
من حمل عيدان يابسة ورد ابن عباس حديث ابي هريرة بالقياس وعمل الصحابة برده وتركوا
رواية ابي هريرة ولك ان تقول انما رد خبر ابي هريرة لانه لم يعرف بالفقه وسياتي ان
الراوي اذا لم يعرف بالفقه وخالف حديثه القياس يترك ضرورة انسداد باب الراي
فيكون هذا من القسم الثاني فلا يلزمنا فيكون هذا الدليل الثاني غير الزامي **قوله**
ولنا ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحتمل
الخطا وانما الشبهة في طريقه وهو النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس
محتمل باصله اي بعلته التي يبتني عليها الحكم اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون
هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت
الصحابة باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن خبر الواحد
مقدمًا على القياس لما نقضوا احكامهم المبنية على القياس والجواب عما استدل به
ابن عباس انما رد خبر ابي هريرة بالقياس لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف
بالفقه اذا انسد باب القياس كما سياتي وخبر ابي هريرة كذلك **قوله** وان خالفه لم
يترك به القياس ايضا ان تلقته الايمة بالقبول وان لم تتلقيه الايمة بالقبول لم يترك
الا بسبب الضرورة وهي انسداد باب الراي من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الاقيسة التي
لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه حتى لو كان مخالفا القياس موافقا
لقياس لم يترك الا في الوصف الذي هو ركن القياس وهاهنا تمكنت شبهة في نفس

الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان و في القياس و يترك الحديث لضرورة
انسداد باب الراي لانه اذا انسد به باب القياس من كل وجه صار مخالفا للكتاب
والسنة والاجماع فان حجيته ثابتة بها هذا ما قالوا وفيه بحث من وجوه اما اولا
فلان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله وتعيين الاصل الذي به
التعليل ووجود ذلك الا في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا
فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من
الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء التقرر لفظ الحديث
بالرواية والتدوين واما بالثالث فلانه نقل عن كبار الصحابة رضي الله عنهم
انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه بل قد نقل صاحب الكشف
ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد يقدم على القياس من غير
تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار
ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه من الاحاديث واما رابعا
فلان هذا الدليل الذي ذكروه يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به باب القياس
وان كان الراوي فقيها **قوله** صار اي خبر الواحد ناسخا للكتاب واجيب بانه
لا عموم للاية حتى يثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص القياس
الذي تعارضه دليل اقوي منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام اذا خص منه
البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس نفي شيء وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس
لا يقتضي انسداد باب الراي بالكلية لانه يعمل بالقياس اذ لم يرد دليل من الكتاب
او السنة او الاجماع ويجاب بان المراد من المخالفة ان لا يكون في الخبر جهة القياس
ولا شيء منه ولا شبهة لان المراد انا لو عملنا به لكان ينسد باب الراي **قوله** لحديث
المصراة روى مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تصروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشافعي

بهذا اللفظ وليس فيه من وله طرق والفاظ واختلاف عن محمد بن سيرين ورواه البخاري
ومسلم بلفظ ولا تصروا بضم التاء الفوقية وفتح الصاد المهملة على وزن لا تزكوا ونصب
الابل على المفعول هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم الصاد فان قلت ظاهر كلام
فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض الاجماع في كون ضمان
العدوان بالمثل والقيمة وظاهر ما قرره الشارح يدل على انه معارض للكل قلت لا يضرنا
ذلك فان غايته بعد التسليم انه وجه اخر في بيان تركه وتقديم القياس عليه **قوله**
وذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى انه ليس له ان يردها بمقتضي سلامة البيع وبقلة
اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة
بقلتها اولى وفي رجوع المشتري بنقصانها لتعذر ردها روايتان في رواية الكرخي لا يرجع
لان المشتري لم يصر مغرورا بقول البائع انما اغتر بكثرة ضرعها وعفل تقليبها وفي
رواية الطحاوي يرجع قيل وهو المختار لان البائع بفعل التصرية غر المشتري فصار
كما اذا غره بقوله انها لبون **قوله** انما لم يعمل به لمخالفته الكتاب الخ في الاستدلال بالاية
شيء اذ ليس في المصراة اعتداء لان حلب اللبن على ملك المشتري حلال والبائع لا يطالبه
فاطلاق الاعتداء هنا فيه تسامح وكذا قال بعض اشياخي وهذه وان لم تكن من ضمان
العدوان صريحا الا انه قد ظهر بعد الفسخ انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه لان
البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان
بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة الضمان الصريح فحينئذ لا يتم الاستدلال بالاية بقي
شيء وهو ان هذا الكلام يدل على ان الحديث يرد اذا خالف الكتاب والسنة المشهورة
وان كان الراوي فقيها وفيه كلام لان هذا مسلم فيما اذا كان ثم كتاب او سنة مشهورة
او اجماع اما اذا لم يكن الا قياس فقط والحديث مخالف له مع فقه راويه فما يفعل قلت
ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح يرد به وفيه بحث لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله
ان صدر الاسلام قال يجب قبول خبر الواحد اذا لم يخالف صريح الكتاب والسنة وظاهر
اذا لم يكن واحد منهما وخالف القياس يقبل ولا يلتفت الى القياس فان قلت اذا خالف

القياس فقد خالف الكتاب والسنة لثبوتهما بهما قلت المراد المخالفة الصريحة لا الضمنية

قوله فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة هذا السؤال وارد على قول من اشترط فقه الراوي في تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن ابان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم الخ وجب قبوله وتقديمه على القياس قوله فان كان مجهولا في رواية الحديث عند المحدثين واحترز به عن مجهول النسب فان تلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وكانت مانعة عند البعض

قوله ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه نظر لان كلامنا في الصحابة ولا يتاتى مثل ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف فيهم وجماهير الخلف على عدالة الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى في شانهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار بمن خالف واما ما جرى بينهم من الفتن فمحمول على التاويل والاجتهاد في الاوفق للدين والاصلح لامور المسلمين والصحيح من ان الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم وكان مسلما طالت صحبته او لم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبي صلى الله عليه وسلم واخذ عنه وتابعه من غير تحديد مدة وقيل من صحبه سنتين او سنة وغزا معه غزوة او غزوتين وقيل من صحبه ستة اشهر ولا يمكن الجواب بدعوى تعميم الراوي وصرف عدم معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يساعده قوله كوابصة ابن معبد ابن معبد ابن عدي بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يعيد ولم يكن معروفا بالرواية ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس يرده وهو اقوى منه فهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة وذلك ان تقول الصلاة اذا اديت مع كراهة التنزيه يستحب اعادتها فلم لا يعمل بهذا الحديث بحمل الامر فيه على الندب فيكون موافقا للقياس على ان احمد[الامام] يامر بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله صلى الله عليه وسلم زادك الله حرصا ولا تعد اعلم ان المجهول

خمسة انواع ثلاثة لرواياتهن في القبول حكم[حكم] رواية المعروف وان شملهم مسمى المجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روى عنه السلف اي وشهدوا له بصحة الحديث وعملوا بروايته والثاني اشار اليه بقوله واختلفوا فيه بان قبل بعض السلف حديثه ورده البعض مع نقل الثقات عنه ولكن لا يقبل حديث هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث واليه اشار بقوله او سكتوا عن الطعن قوله وشهدوا بصحته اي بصحة ما رواه قوله كحديث معقل بن سنان رواه الاربعة قوله فاجتهد شهرا وكان السايل يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه برايي فان كان يكن صوابا فمن الله تعالى وان كان خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية فمن الشيطان والله ورسوله بريان منه ادي بضم الهمزة اي اظن ان لها[لها] مثل مهر نسايها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بفتح الموحدة وقيل بكسرها بنت واشق بمثل قضايك فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم ير مثله لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ورده علي الخ وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط قوله عمل بهذا الحديث علماؤنا رحمهم الله ولم يعمل به الشافعي لمخالفة القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ويفهم منه ان الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل مقدم على الجرح فلا تغفله فانه مهم كذا في بعض الشروح قوله لا وهو موافق للقياس لان المناسب ان يقول لان الموت كالدخول في تاكد المهر بدليل وجوب العدة بعده قوله وان لم

يظهر من السلف الا الرد الخ هذا هو النوع الرابع وهو من اشتهر حديثه في السلف
فردوه جميعا فحكمه انه لا يحض العمل به اذا خالف القياس لانهم لا يتهمون برد الحديث
الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون اتفاقهم على رده دليلا على انهم
اتهموه في الرواية ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن هو فوقه
وهو رد الصحابة رضوان الله عنهم كان اولى ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل
الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل
ان يكون حديثا فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا اذ من الجائز ان يكون الراوي صادقا
في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة فتامل قوله وقال عمر رضي الله عنه
لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام
نسيت قال ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه واحد فدل على عدم
انكارهم على ان مذهبهم كمذهبه فان قلت انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان
وبها يرد كل حديث وان وافق القياس قلنا لو اراد به ذلك لقال لا يقبل وما
قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم رده لانه مخالف
للقياس فان قلت حديث فاطمة بنت قيس قد قبله ابن عباس رضي الله عنهما
وقال به الحسن وعطا والشعبي واحمد فكيف يكون قد رده الكل قلت ليس فيما
ذكرت مصادمة لما قلنا لجواز حدوث الاجتهاد ممن ذكرت بعد ذلك العصر على
ان للكل حكم الكل قوله وهو القياس اي القياس الذي اورده عمر بقوله كتاب ربنا
وسنة نبينا والقياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا لقوله تعالى
وان كن اولات حمل الاية قوله ولقايل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا
يصح القياس اي قياس المبتوتة اي الغير الحامل والا فللحامل المبتوتة النفقة
لانها واجبة لها بالنص كما هو صورة المسئلة على الحامل المعتدة عن طلاق رجعي
والجواب ان المراد القياس بجامع الاحتباس ولا نسلم انقطاع الزوجية بالكلية
في المبتوتة ولذا ترث اذا مات وهي في العدة وتغسله ولكن بقاء اثار الزوجية في

الزوجية اكثر حتى كان له وطيها قوله ومن السنة ما ذكر عمر رضي الله عنه سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في
العدة رواه مسلم والترمذي من طريق ابي اسحق ولابن ابي شيبة عن الاسود عن عمر رضي
الله عنه لا يجوز قول امرأة في دين الله تعالى للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى قوله
وان لم يظهر حديثه في السلف هذا هو النوع الخامس وان كان من حقه ان يجعل
رابعا كما كان من حق الثاني ان يجعل ثالثا لان من حق المختلف فيه ان يوخر
عن المتفق عليه ومن حق ما يجوز العمل به في الجملة ان يقدم على ما لا يجوز العمل به
بالكلية قوله فلم يقابل برد ولا قبول ان قلت لا حاجة الى هذه الاية اذا لم يظهر
حديثه فيهم لا ياتي الرد ولا القبول لانهما مبنيان على الظهور قلت هو تصريح
بما يعلم التزاما قوله يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة اذا وافق القياس لغلبة الصدق
في ذلك الزمان لقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني الذي انا فيه ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم وهو القرن الثالث ثم يفشو الكذب والقرن هم القوم المقترنون
في زمن واحد وجمعه قرون فبعد القرن الثالث لا يجوز العمل به لغلبة الكذب
فان قيل قد قال صلى الله عليه وسلم مثل امتي كالمطر لا يدري اوله خير ام اخره فكيف
التوفيق فالجواب ان الخيرية تختلف بالاضافة والاعتبارات في القرون السابقة
خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم ولزوم سيرهم في العدل والصدق
واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الاخرة فلا ندري ان الاول خير لكثرة
طاعته وقلة معاصيه ام الاخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن
الوحي ومشاهدة اثار المعجزات ولهذا اجوز ابو حنيفة القضا بظاهر العدالة لانه
كان في القرن الثالث ولا يجوزه لانهما كانا في زمن فشو الكذب قوله وانما جعل الخبر
حجة بشرايط الخ اعلم ان حجية خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط سبعة
ثلاثة في نفس الخبر الاول ان يكون متصل الاسناد من مبداه الى منتهاه والثاني
ان لا يكون شاذا والثالث ان لا يكون معلولا بعلة قادحة واربعة في الراوي المخبر

وهي ما اشار اليها المصنف بقوله هو اي العقل نور الخ سماه نورا مجازا وقيل في
الراس وقيل في القلب وصحح هذا ومما يؤيد ظاهرا انه في الراس اذا ضرب راسه
فذهب عقله يجب الدية وقد تابع المصنف فخر الاسلام في تعريفه العقل بذلك وهو
مختار شمس الائمة والقاضي ابي زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه
هو المحتاج اليه فيما نحن فيه قوله ويتبدي بتشديد الدال اي يظهر بهذا النور الشي
المطلوب الذي قصد تحصيله وتصوره القلب قوله فيدركه القلب اي اذا ابتدي
وظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح بتامل وترديد فكره فيه بتوفيق الله
تعالي واوقع المظهر موقع المضمر لزيادة البيان وحاصله ان العقل آلة نورانية
تدرك بها النفس ما لا يصل اليه درك الحواس من المعلومات فمبدا دلالة العقل هي
نهاية دلالة الحس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان
الانسان اذا ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل فالعقل كاشف
لما غاب عن الحس والة النظر والفكر كالسراج بالنسبة الي العين والروح مدركه ومرتبه
للنظر ومختار لما يميل اليه من محمود ما يظهر بنظرها ومذمومه كالعين بالنسبة
الي السراج والله تعالي خالق لما يميل اليه من محمود ومذموم بجريان عادته واطراد
سنته في خلقه فالعقل آلة والنفس كاسبة والله تعالي خالق لما فيها قوله الجار
والمجرور قايم مقام الفاعل تبع في ذلك عامة النحاة وفيه تسامح والتحقيق ان
المجرور وحده قايم مقام الفاعل لان القايم مقام الفاعل محله الرفع والحرف من مبني
الاصل لا يتاتي فيه الاعراب لا لفظا ولا محلا والحاصل ان يتبدي مبني للمفعول
والمجرور نايب عن الفاعل والبا اما للاستعانة او المصاحبة قوله وضميره المناسب
ان يقول والضمير في به راجع الي الطريق والمراد بالطريق كيفية عمل القلب قوله
فان قلت التعريف غير جامع الخ منشاه قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فانه يقتضي ان طلب العقل للادراك انما يكون بعد نهاية درك الحواس فقال
السايل هذا الحصر ممنوع لانه قد يكون طلب العقل بعد بداية المعقولات السوال

كالعين وهو نظر البصيرة الي المعني الباطن كالنور
بالنسبة الي المعني الظاهر مثل الشمس والسراج قوله

واورد بعض الشراح السوال بعبارة اوضح مما ذكره الشارح فقال فان قلت لا حصر
لمبادي المعقولات في نهاية المحسوسات حتي يصح تعريف العقل مما ذكر لان المعقولات
البواقي وهي التي لا يحاذي بها امر في الخارج قد تكون مبدا المدارك المقبول
وليس العقل فيها مبتديا من منتهي الحس واجاب بان المراد بما ينتهي اليه درك
الحواس ما لاحظ للحواس في دركه والوصول اليه اعم من ان يكون للحواس فيه درك
ينتهي او لا درك لها فيه اصلا ثم قال فلا وجه اذن لتخصيص التعريف بما له صورة
محسوسة بمعونة المقام اذ هو في الخبر وهو محسوس قوله والشرط الكامل منه اعلم
ان الانسان في اول امره عديم العقل كما اخبر الله تعالي بقوله والله اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا الاية لكن يحدثه الله تعالي شيئا فشيئا الي ان يستتر لكل
انسان ما قسمه الله تعالي له من غير آفة فيما بين بدايته ونهايته رتب متفاضلة
الكمال لا يعلمها الا الله تعالي ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا ورحمة بالعبا
علمنا ان الرتبة الحاصلة في زمانه هي اول رتب الكمال وما دونها رتب نقصان
واقمنا البلوغ مقامه لحصوله عنده غالبا ادارة للاحكام علي الوصف الظاهر المنضبط
بها بالمظنة عند خفاء السته كالنوم بالنسبة الي الحدث قوله اما اذا كان السماع
قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي لوجود المقتضي وارتفاع المانع واختلف
المشايخ في اقل سن يصير الصبي فيه اهلا للتحمل والاصح انه غير مقدر وذهب الجمهور
الي تقديره بخمس سنين واستقر عليه عمل اهل الحديث يكتبون لخمس فصاعدا سمع
ولمن دونه حضر قوله الي حين ادايه والحاصل ان المعتبر في هذا الشرط ايضا هو الكمال
فيه ولا يخفي ان الضبط بهذا المعني لا اشتراط قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون خبار
العرب الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك لوجود اصل الضبط وشاع
وذاع من غير نكير وانما يفيد الرجحان كما صرح به في ساير الكتب واليه اشار فخر
الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح اما من اشتدت غفلته غفلة بان كانت
سهوا ونسيانا غلب وكان متساهلا او مجازفا فان روايته لا تقبل قوله والعدالة

وهي الاستقامة في السيرة هذا معناها في اللغة وفي الاصطلاح ملكة نفسانية
تحمل علي ملازمة التقوي والمروة ليس معها بدعة **قوله** وهو رجحان جهة الدين
ان يكون مجتنبا للكباير تاركا للاصرار علي الصغاير **قوله** ورجحان جهة العقل علي
طريق الهوي والشهوة بان يكون تاركا لبعض الصغاير مما يدل علي الخسة كسرقة لقمة
ثم لا يخفي ان مجموع الامرين علامة الكمال **قوله** روي ابن عمر عن ابيه عن النبي صلي الله
عليه وسلم انه قال الكباير سبع الخ اختلفت الروايات في عدة الكباير فروي الخطيب
عن ابن عمر عن ابيه عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال الكباير تسع بتقديم التا
الاشراك بالله وقتل النفس والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل مال
اليتيم والالحاد اي الظلم في البيت الحرام والذي يستسحر وبكا الوالدين من العقوق
رواه الخطيب في كفايته واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه موقوفا عليه وورد
ذكر الزنا والسحر في حديث رواه الخطيب عن ايوب ابن عتبة وفيه الكباير سبع
بتقديم السين وقد فسر الذي يستسحر بالذي يياس من روح الله **قوله** وروي
ابو هريرة بعد ذلك اكل الربا تقدم ان اكل الربا مذكور في حديث ابن عمر نعم ذكر السحر
لغيره في حديث ابي هريرة رواه الشيخان عن ابي هريرة مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع
الموبقات **قوله** وعن علي رضي الله عنه انه اضاف الي ذلك اي الي ما رواه ابن عمر
وابو هريرة السرقة وشرب الخمر وزاد ابو هريرة رضي الله عنه والانقلاب الي الاعراب
بعد الهجرة فيكون الكباير علي هذا اربعة عشر فتنبه لذلك وعن ابن عباس رضي
الله عنهما انها الي السبعين اقرب وعنه في الاخري الي السبعماية اقرب ومما عد من
الكباير مع ما ذكر شهادة الزور والاصرار علي الصغاير واليمين الغموس والقمار
وسب السلف الصالح والطعن في الصحابة رضي الله عنهم والسعي في الارض بالفساد
وعدول الحكام عن الحق وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر
عنها فهي صغيرة **وقال** صاحب الكفاية الحق انهما اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل
معصية اضيفت الي ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الي ما دونها فهي كبيرة

والكبيرة المطلقة هي الكفر **قوله** فتردد الصدق في خبره من غير رجحان ومن كان
كذلك كان الصدق معه وما في حيزه اذ التردد بين الوجود والعدم عدم ومن
عدم الصدق في حيزه لا تقبل روايته **قوله** لم فهمه بالرفع عطفا علي سماع والمراد
فهم الراوي لصيغة المسموع بمعناه والباء للملابسة اي فهما متلبسا بمعناه **قوله**
والعدالة هذا هو الشرط الثالث وهي في اللغة الاستقامة في السيرة والدين
ومنه فلان عادل اي مستقيم السيرة بالحكم بالحق وتطلق ايضا علي المتوسط في الامور
من غير افراط في جانبي الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة انسانية تحمل
علي ملازمة التقوي والمروة ليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصر والمعتبر
هنا في مقام الرواية كمالها وهو امر خفي فلا بد من علامات تتحقق بها وهو رجحان
جهة الدين بان يكون مجتنبا للكباير تاركا الاصرار علي الصغاير ورجحان جهة
العقل علي طريق الشهوة والهوي بان يكون تاركا لبعض الصغاير مما يدل علي
الخسة وعدم الرجح كسرقة لقمة والتطفيف فيه **قوله** ولهذه العدالة اي الظاهرة
لا يصير الخبر حجة لكونه معارضا بظاهر اخر وهو اصل في نفسه كالعقل وهوي
النفس فانه داع الي العمل بخلاف العقل والشرع واذا تعارض فيه ظاهران كان عدلا
من وجه دون وجه ومن كان كذلك تردد الصدق في خبره بين الوجود وعدمه
من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق وما في خبره اذ التردد بين الوجود
والعدم عدم ومن عدم الصدق من خبره لا يقبل روايته **قوله** والاسلام الشرط
الرابع الاسلام لم يكتف بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما
علي معتقده ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد علي كافر عند طعن
الخصم نعم لو فسر العدالة بما ذكرناه لشملت الاسلام لان الكفر اعظم الكباير فيخرج
بقيد العدالة حينيذ الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع وفيه شي لان قوله
حتي لو ارتكب كبيرة الخ يشير الي اشتراط الاسلام فيها **قوله** اختلف في ان المعتبر
في الايمان هو التصديق المنطقي الصحيح ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية

كر ويدت وهو المراد بالتصديق المنطقي صرح بذلك ابن سينا وحاصله اذعان وقبول
لوقوع النسبة اولا وقوعها وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وذهب صدر الشريعة
الي انه امر اختياري وهو نسبة الصدق الي المخبر اختيارا **قوله** المعتبر في الايمان
فان قلت هذا السوال وارد علي ان المعتبر هو التصديق المنطقي وتقريره اذا كان
المعتبر في الايمان هو التصديق الذي هو الاذعان فحينئذ يكون من قبيل الكيف لانه
حينئذ يكون من اقسام العلم فهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل تحت قدرة المكلف اما علي
ما ذهب اليه صدر الشريعة من انه امر اختياري فلا يرد السوال لانه من قبيل
الفعل **وحاصل** الجواب التكليف بالايمان باعتباره اشتماله علي الاسباب الاختيارية
قوله والاقرار بالله تعالي ذهب بعضهم الي ان الاقرار باللسان ليس جزا من الايمان
ولا شرطا له بل هو شرط لاجرا احكام الدنيا حتي ان من صدق بقلبه ولم يقل
بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله تعالي غير مومن في احكام الدنيا ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق بالعكس وعليه اكثر الايمة من الاشعرية
وروي ايضا عن ابي حنيفة في شرح العقايد وذهب اليه جمهور المحققين وذهب
بعضهم الي ان الاقرار جزو من الايمان وهو اختيار شمس الايمة وفخر الاسلام وتبعهما
المصرودي ايضا عن ابي حنيفة قال في شرح المقاصد وعليه اكثر المحققين تمسكا
بظاهر النصوص الدالة علي كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي صلي الله عليه
وسلم كان يامر بها ويكتفي بها قال في شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك
التكلم لا علي وجه الابا اذ العاجز الاخرس مومن وفاقا والمصر علي عدم الاقرار
مع المطالبة به كافر وفاقا **فان قيل** لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في
الايمان بخلاف ساير الاركان فجوابه ان الايمان وصف الانسان المركب من الروح
والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شي من الجسد ايضا داخلا فيه ايضا تحقيقا
لكمال الاتصاف بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن

بحسب الوضع **قوله** باسمائه وصفاته وقبول احكامه ظاهره ان الايمان عبارة
عن مجموع هذه الثلاثة الامور اعني التصديق والاقرار باسمائه وصفاته وقبول احكامه
وشرايعه ولقايل ان يقول لا حاجة الي ذكر قبول الاحكام والشرايع لدخولهما في
التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبي صلي الله عليه وسلم بالقلب
في جميع ما علم مجيئه به من عند الله اجمالا واثبات الصفات مما لا يتعلق به الايمان
ولا الكفر كما سنذكر **قوله** والشرط فيه البيان اجمالا ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي
من حيث الخروج عن العهدة لكن التفصيلي اكمل واوضح لما في المواقف وغيره من الايمان
تصديق الرسول فيما علم مجيئه به بالضرورة اجمالا ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي
من حيث الخروج وتفصيلا **وقال** في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا
ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتي لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند
السوال عنه وبحرمة الخمر عند السوال كان كافرا **قوله** وفيه رد لما قاله بعض
المشايخ من ان توصيف الله باسمائه علي وجه الاجمال لا يكفي الخ ومن هنا ذهب
بعضهم الي انه لا يحكم بايمان المقلد ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده بالدليل
علي وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الشبه وليس الشرط
ان يعبر عنه بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شي من ذلك
لا يحكم باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه مامور بالتصديق وقد
امتثل سوا كان عن دليل او لم يكن وهو مذهب ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد
وعامة العلما وان كان العوام عاصون بتركهم النظر والاستدلال **قوله** وقلنا هذا
الاشتراط الظاهر ان الاشارة راجعة الي ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع
واقول ما ذكر في الجامع لا يدل علي اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين الاستنصاف
والتوصيف ولهذا قالوا الايمان الاجمالي ان الواجب ان يستوصف المرء علي
سبيل التلقين فيقال له اليس الله بقادر وخالق وكذا حتي يسهل عليه الجواب
فاذا قال بلي فقد ظهر اسلامه اما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد

ذلك حكم بكفره وحينئذ فما ذكر في الجامع ليس تاييدًا لما قاله بعض المشايخ كما توهم ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره اولا ثم يقول وفيه رد الخ قال بعض الشارحين انما يشترط الاستيصاف اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجدت منه نحو اقام الصلاة وايتاء الزكاة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه بذلك ويكون ذلك قائمًا مقام الاستيصاف فيه قوله قال منصور القاغاني المشهور القاآني بالهمزة فكانه سبق قلم قوله وقوله اي قول المصنف وباسمائه وصفاته ينافي ذلك الاتفاق وكذا ينافي حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى منه بكلمة الشهادة في ثبوت الايمان من غير اثبات الصفات بيان ٣ قوله لا يقبل خبر الكافر كان ينبغي ان يقول لعدم الاسلام كما قال بقية العبارة قوله لان الشهادة تتوقف على معان اخر اي تتوقف على تسعة امور وراء هذه الاربعة وهي البصيرة والحرية والذكورة والعرف وعدم القرابة وعدم كونه محدودا في قذف وعدم العداوة الدنيوية لافتقار فيها الى التميز والولاية والكمال وتكميل النصاب وانتفاء تهمة المحاباة واناله الشقي من مخالفة في الدين ولكون رد شهادة المحدود من تمام حده بخلاف الرواية قوله في الانقطاع هو ضد الاتصال اطلق واريد به المعنى القائم بالمنقطع من الاخبار لا مطلقا قوله اما الظاهر فالمرسل الارسال في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير اي اطلقه سمي به من الاخبار ما انعدم فيه التقييد بذكر الواسطة بين الراوي وبين من روى عنه وفي اصطلاح المحدثين ما ترك التابعي الواسطة فيه بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم بان رفعه التابعي الى النبي صلى الله عليه وسلم سوا كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او فعل كذا او بحضرته كذا ونحو ذلك وبعضهم يخصه برفع التابعي الكبير وهو من لقي جماعة من الصحابة رضي الله عنهم وجالسهم كعبد الله بن عدي بن الخيار وسعيد بن المسيب وامثالهما رضي الله عنهم اما اذا انقطع الاسناد قبل الوصول الى التابعي بان كان فيه راو لم يسمع من المذكور من فوقه

فليس بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعا ان كان الساقط منه واحدا فحسب وان كان اكثر سمي معضلا ومنقطعا ايضا معلقا ان كان السقط من مبادي السند واما عند اهل الاصول والفقه وكل ذلك يسمى مرسلا وذهب اليه من المحدثين الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل يختص بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وهو عنده كل ما لم يتصل اسناده سواء عزي الى النبي والى غيره قوله وهو اربعة اقسام مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه ومرسل من دونهما من وجه دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام بحسبه قوله يقبل بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ هو الاصل فيهم الا اذا اصرحوا بالرواية عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلته الا ان اعلم انه ارسله قوله يعني حجة عندنا ومالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر وجماعة من ائمة اهل الحديث مطلقا وفصل الشافعي التفصيل المذكور في الشرح الخ قوله او اشترك في ارساله عدلان الخ قد يقال انضمام المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا ويجاب بان انضمام امر الى اخر قد يقوي كالضعيف اذا تعددت طرقه قوله اذ ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده مرسله مرة اخرى او اسنده غيره ولهذا قال الشافعي قبلت مراسيل سعد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها كلها مسانيد فان قلت اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند فالجواب ان المسند قد لا يثبت عدالة رواية فيقبل المرسل ويعمل به قوله محتجا بان الجهل بذات الراوي اي الساقط من السند وهو الصحابي او التابعي مثلا يستلزم الجهل بصفته وهو العدالة والضبط وغيرهما قوله من احداث الصحابة رضي الله عنهم الذين لم يكن لهم كثير صحبة قوله قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت لكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر ذلك ان تقول فعلى هذا من رد المرسل فقد رد اقوى الامرين المرسل والمسند واذا كان اقوى فهلا جوزتم الزيادة به على الكتاب كما جوزتم بالمشهور فالجواب ان هذا ضرب مزية يثبت

للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور **قوله** والجهل لغير
الراوي جواب عن سوال الشافعي وحاصله ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر
لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم
بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان مبني امر العدالة علي الظن والاجتهاد
فربما يظن غير العدل عدلا باعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة الراوي عند السامع
وقد يقال كلامنا في الواقع والصحابة كلهم عدول **ويجاب** بان المحذوف يحتمل
ان يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعيا وعلي الثاني يحتمل ان يكون ضعيفا وان يكون
ثقة **قوله** غير القرن الثاني والثالث كان المناسب ان يقول دون القرون الثلاثة
الصحابة واتباعهم واتباع اتباعهم وحكم هذا القسم حكم ما سبقه من الاقسام في القبول
مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه قال جمهور اهل السنة وجمهور
المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقالت الظاهرية وكثير من المحدثين لا يقبل مطلقا
وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف لا يحتج به الا ان صح مخرجه بمجيه من وجه اخر **قوله**
واما الباطن الخ الباطن نوعان انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه
المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضته دليلا اقوي منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معني
بالضرورة **قوله** يعني لا يقبل خبره حتي لو اخبر كافر بنجاسة الما لا يجوز له التيمم ولكن
الافضل اذا غلب علي الظن صدقه ان يراق الما ثم يتيمم وكذا الحكم في الفاسق والمبتدع
بخلاف الرواية فانها ترد فيهما مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التي لا الزام فيها
كالهدايا حيث يكون الاعتماد فيها علي خبر الفاسق من غير تحر والمستور يلحق به علي
الصحيح **قوله** بان خالف الكتاب اي علي وجه لم يكن رده اليه من غير تعسف كخبر
فاطمة بنت قيس وحديث القضا بشاهد ويمين المدعي وحديث المصراة فان الاول مخالف
لقوله تعالي اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اما في السكني فواضح واما في النفقة
فلان من وجدكم محمول عليها لقراة ابن مسعود رضي الله عنه وانفقوا عليهن من
وجدكم والثاني مخالف لقوله تعالي واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فعند

عدم الرجلين اوجب رجلا وامراتين اذ لو قامت اليمين مع الشاهد الواحد مقام
المراتين لما اوجب حضورهما مع كون النسا ممنوعات من الخروج وحضور مجالس
الرجال والثالث مخالف لقوله تعالي فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدي عليكم وانما
ردت هذه الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه قطعيا متواتر النظم وانما الخلاف
في عموماته وظواهره يعني كان عام الكتاب وظاهره اولي من خاص الخبر ونصه وامتنع
نسخه والزيادة به عليه خلافا للشافعي وعامة الاصوليين علي ما عرف في بحث
العام انما قيدنا عدم القبول بالتاويل مع التعسف لانه ان امكن تاويله من غير تعسف
تقبل علي التاويل الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب وانما لم يقبل مع التعسف لانه
لو جاز التاويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كلمة كذا قيل وفيه تامل وحاصل التامل
ان العمل بالدليلين مهما امكن اولي من اعمال احدهما واهدار الاخر واذا عرفت ذلك
ظهر لك ذلك ان تمثيل الشارح لمخالفة الكتاب بقوله صلي الله عليه وسلم لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب ليس بظاهر لان هذا الخبر مقبول لانه امكن تاويله من غير تعسف
فالمناسب في التمثيل ما مثلنا به فتنبه له **قوله** مثل ما روي عليه السلام قضي
بشاهد ويمين رواه مسلم **قوله** فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة علي المدعي واليمين
علي من انكر متفق عليه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما بيان المخالفة انه صلي الله
عليه وسلم قسم وهي تقطع الشركة في الخبر المشهور فوق خبر الواحد ولا يجوز ترك
الاقوي بالاضعف وللثاني ان تقول قولهم القسمة تقطع الشركة ليس ضابطا كليا لانتقاضه
بقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين حيث يومن الامام ايضا
مع وجود القسمة فتامله **قوله** بان ورد احادا اي فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوي
لانه حينئذ يعارض الادلة الدالة علي وجوب تبليغ الاحكام **فان قيل** فعلي هذا لا يكون
قسما اخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور **قلنا** جعله قسما
اخر باعتبار احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث
لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفي ان هذه القضية ليست قطعية

حتى يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف للحادثة العامة مختار الشيخ
ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا وذهب عليه الاصوليين والشافعي وجميع
اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح سنده **قوله** او اعرضوا عنه الايمة من الصدر الاول
اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند بعض المعنى يعني اذا اختلف
الصحابة رضي الله عنهم في حكم حادثة ولم يحتج واحد منهم بالحديث كان ذلك دليلا
على زيافته وانتساخه وذلك لانه لو لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج عملا بدليل الحديث
الذي هو اقوى من الراوي وقطعا للخلاف ودفعا للشبه وهذا مختار بعض اصحابنا
المتقدمين وعامة المتاخرين وذهب غيرهم من الاصوليين واهل الحديث الى قبوله
اذا ثبت صح سنده لا اذا تركوا العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة
الامة والصحابي محجوج به كغيره **قوله** لانه لما اشتهار الحادثة لم يعمل الخ فيه نظر
فان الشافعية يدعون انه مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون من الصحابة رضي
الله عنهم واقول يرد ذلك ما رواه البخاري عن انس رضي الله عنه قال صليت خلف
رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم فكانوا
يستفتحون القراءة بالحمد لله واخرجه مسلم بلفظ لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم
قوله فان الصحابة رضي الله عنهم عملوا باخبار الاحاد يعني من غير اشتراط عدد واما
اشتراط العدد في باب الشهادة فقد جاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه
غيره ولهذا اعتبرت في الشهادة شروط لم تعتبر في الرواية على ما مر ومن هذا القسم
الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة فان الثابت فيه حق الله تعالى على عباده
وهو وجوب الصوم وجعله فخر الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم للصوم وانما
الملزم هو النص والصحيح الاول وهو اختيار شمس الايمة **قوله** هذا هذا هو القسم الثاني
من حقوق الله تعالى وهو ما يندرئ بالشبهات كالحدود والكفارات ذهب جمهور
العلما واكثر اصحابنا الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهو المنقول عن ابي
يوسف في الامالي واختيار الجصاص وتبعه المصنف وذهب الكرخي الى انه لا يجوز واليه

قال فخر الاسلام وشمس الايمة وصاحب التنقيح وتمسك الفريقين مذكور في الشرح
قوله ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم شبهة والحدود
تندرئ بالشبهات وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة
على الاطلاق بالدلايل القطعية وانما يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة
لان الحدود بحسب مقدرة الجنايات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك **قوله** واما اثباتها
بالبينات فجوز على خلاف القياس يعني فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الحاق خبر
الواحد بها دلالة لانه ليس في معناها من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر
والعدد وتوقف الشهادة **فان قلت** العقوبات تثبت بدلالة النص اجماعا وليست بخالية
عن الشبهة فتثبت بخبر الواحد ايضا **قلت** دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة
لاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد
ليس في هذه المرتبة **فان قلت** قد دلت الدلايل على ان خبر الواحد حجة موجبة للعلم
كالشهادة فليكن يثبت العقوبة مثلها **قلت** نعم ولكن لم يرتقي دلايل حجيته في القوة
الى رتبة دلايل حجة الشهادة فافترق على ما فيه من عدم القطع بكونه كلام صاحب
الشرع وما ليس بثابت من وجه ليس بثابت من كل وجه بالنسبة الى ما يندرئ
بالشبهات عملا بالاحتياط **قوله** وهذا هو القسم الثالث وهو ثاني بالنسبة الى حقوق
الله تعالى **قوله** مع العدد اي والذكورة **قوله** اي الحرية لا يقال الحرية صادقة على
الصبي مع انه ليس باهل الولاية لانا نقول قد تقدم ذكر البلوغ والعقل فلا يرد الصبي
والمجنون وحقيقة الولاية التمكن من نفوذ القول على الغير شاء او ابى وهذا لان هذا القسم
لما كان من قبيل الالزامات لا بد ان يكون الخبر المثبت لها ملزما والالزامات من باب
الولاية فلا بد ان يكون المخبر من اهلها فاشتراط العدد ولفظ الشهادة لزيادة التاكيد
نيل الشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لان العباد ينتفعون به وكان من حقوقهم
ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر وكان فيه معنى الالزام ولا يخفى ان انتفاعهم
بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه اكتفي فيه بشهادة الواحد العدل والاظهر ان

اشتراط شروط الشهادة في هلال الفطر لما فيه من التلبيس والتزوير دفعا للمشقة
بخلاف الصوم لا لكونه من الحقوق التي فيها الزام ومما اختلفوا فيه التزكية فعند
محمد من هذا القسم حتي يشترط فيها العدد لانه يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق
القضا للمدعي بحقه وعندهما من القسم الاول فلا يشترط فيها العدد لانها من حقوق
الله تعالي علي ما ذكره شمس الايمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضا علي القاضي
وهو من حقوق الشرع لا من حقوق العباد وقد جعلها فخر الاسلام من القسم الثالث
من حقوق العباد عندهما **قوله** يشترط فيه احد شطري الشهادة الخ ولم يذكر في المبسوط
ساير شروط الشهادة اعني الذكورة والحرية والبلوغ فكذا قال فخر الاسلام وغيره
انه يحتمل ان يشترط ساير شروط الشهادة عند ابي حنيفة مع احدي الشطرين
المذكورين حتي لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي وعندهما يكفي في هذا القسم قول كل
مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه **قوله** وشبه المعاملات الخ المناسب ان يقول
وشبه عدم الالزام الا ان يقال ان المعاملات لا الزام فيها فكذا شبه بها **قوله** ما خلا
الاخبار بالشرايع يعني الذي اسلم في دار الحرب ولم تبلغه الشرائع اذا اخبره فاسق
بها فيه فانه يلزمه قضا الصلاة والصوم عندهما وعنده لا يلزمه لعدم شطر
الشهادة وهذا الخلاف الذي ذكره في لزوم الشرايع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر
الفاسق قول الاكثر **وقال** بعضهم ينبغي ان لا يلزمه القضا عندهم بقوله لانه من
الديانات والعدالة شرط فيها بالاتفاق قال شمس الايمة السرخسي والاصح عندي
انه يلزمه القضا عند الكل هاهنا لان من يخبره رسول الله صلي الله عليه وسلم
بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام
المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هنا **قوله** هذا اذا كان المخبر فضوليا اي هذا
الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه اذا كان المخبر فضوليا ثم اعلم ان اشتراط
العدالة في خبر الفضولي ثابت عند ابي حنيفة وصاحبيه اذا كان المخبر فضوليا بلا خلاف
بين المشايخ فاما في خبر الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيهما

كما لو كان المخبر واحدا وقيل لا يشترط ومنشا الخلاف بين المشايخ سبب اشتباه
لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر في كتاب الماذون اذا حجر المولي علي عبده واخبره بذلك
من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا علي قياس قول ابي حنيفة حتي يخبره رجلان او رجل عدل فحمل
بعضهم العدالة المجموع وبعضهم للرجل فقط والاصح ان للعدد تاثير في الاطمينان كالعدالة
ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضابطا ويكفي ان يقال حتي يخبره رجل
عدل **قوله** لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة الموكل والمرسل فيقوم مقامه لماسة
الناس الي ذلك اذ قلما يجد الناس عدلا ليرسله الي حوايجه او يوكله فلا يشترط فيه
لما انه يفضي الي الحرج بخلاف الفضولي فانه متكلف بدون الحاجة وقلما يتطرق الكذب
الي الوكالة او الرسالة لمخالفة لزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولي **قوله**
قسم يحيط العلم بصدقه هذا القسم ثلاثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه
كالخبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري مضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة
بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير
تكرر نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا
كخبر الله تعالي وخبر الرسل عليهم الصلاة والسلام عن الله وخبر اهل الاجماع وخبر من
ثبت صدقه بخبر الله تعالي او بخبر رسوله او بالاجماع **قوله** كدعوي فرعون لعنه الله
الربوبية ودعوي المشركين الوهية الاصنام ودعوي مسيلمة الكذاب النبوة فان شاهد
الحس والعقل والنقل يكذبه وحكمه وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان
قوله وقسم يحتملهما اي الصدق والكذب كخبر الفاسق الخ في جعل خبر الفاسق مما يستوي
فيه الامران نظر فان الفسق يترجح به جانب الكذب وحكمه انما هو الرد والذي يحتملهما
علي السواء كخبر المجهول الحال بالنسبة الي العدالة وعدمها بان لم يشتهر امره في الصدق
والكذب وحكمه التوقف حتي يتبين حاله وفي كون خبر الفاسق حكمه الرد نظر لانه
يقبل في المعاملات **قوله** وقسم يترجح احتماليه اي وهو الصدق علي احتماله الاخر
وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرايط الرواية لان جانب صدقه يترجح علي جانب

كذبه لظهور غلبة دينه وعقله على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به
لا عن اعتقاد لحقيته وانكر بعض الظاهرية هذا التقسيم وزعم انحصاره في الصدق
والكذب وانكر ما يحتملهما وهو باطل لعدم ما يدل عليه قوله طرف السماع اي وطرف
الحفظ وطرف الاداء اما طرف السماع فهو مما لاجله حلت الرواية والمصنف بها اما
صحابي او غيره فان كان صحابيا او غيره فالفاظه ستة مرات بعضها ارفع من بعض
بحسب النصاصة على السماع منه عليه الصلاة والسلام وعدمها والاول قول الصحابي
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني بكذا
فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه السلام واجب القبول بالاتفاق وهذه
اعلى المراتب الثانية قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محمول عند الاكثر
على السماع منه عليه السلام وهذه دون الاولى الثالثة قوله سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يامر بكذا او ينهى عن كذا وهي عند الاكثر حجة وهذه دون الثالثة الرابعة
وحرم علينا كذا صح
قوله امرنا بكذا او نهانا عن كذا او وجب علينا كذا او ابيح لنا كذا وكلها محمول عند الاكثر
على الاضافة الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه دون الثالثة الخامسة قوله
من السنة كذا وهي محمولة عند الاكثرين على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وليست محمولة
عليها عند الكرخي والدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم من متاخري اصحابنا
والظاهر قول الاكثر وهذه دون الرابعة السادسة قوله كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون
كذا وهي محمولة عند الاكثرين على فعل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون ما تقدم وان كان
الراوي غير صحابي فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمة ورخصة والمراد بالعزيمة
هنا ما يكون من جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة احدها
احق من الاخر ونوعان عزيمة لهما شبهة بالرخصة والانواع مذكورة في الشرح قوله
ثم يقول له مستفهما اهو كما قراته عليك فيقول له نعم او نحوها او يقول هو لك بعد
فراغك من القراة عليه الامر كما قراته علي ونحوه من غير سبق استفهام لرعن ذلك
واختلفوا في سكوته والحق انه تقرير اذا لم يكن بداعٍ وهذا هو النوع الاول قوله

او يقرا الحديث عليك وهذا هو النوع الاول مستويان في الرتبة لا مزية لاحدهما
على الاخر كما هو منقول عن مالك واشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز
وقال المحدثون الثاني اعلى المراتب مطلقا وهو مذهب الجمهور واهل المشرق ونقل عن ابي حنيفة
وابن ابي ذيب ومالك في رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدهما قوله ويذكر
اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متنه بتمامه قوله فاذا بلغك رسالتي فادعني
المناسب ان يقول فاذا بلغته رسالتي بنا الخطاب اذ ما ذكره انما يناسب الكتاب قوله فيكونان
حجتين يعني اذا وقعت الكتابة والرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتتا بالبينة
وقال عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي للمكتوب اليه ان يعرف خط الكاتب
وان يغلب على ظنه صدق الرسول هذا وبقي قسم اخر لم يذكره المصنف وهو ان يقرا غيرك
على المحدث وانت تسمع ولعله ادرجه تحت قراءة المحدث بجامع ان القاري اذا قرا غير
السامع هذا ما يتعلق بالتحمل على وجه العزيمة واما كيفية اداء هذه الانواع فهو ان يقول
في اداء القسمين الاولين حدثني وقيل هو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين وعليه
الزهري ومالك وسفين ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري وجماعة من اهل
الحديث وذهب اخرون الى انه يقول في الاول اخبرني دون حدثني وعليه الشافعي ومسلم
وجمهور المشارقة وذهب بعضهم الى انه يقول قرا عليه وانا اسمع فاقرانه دون حدثني
وبه قال ابن المبارك ويحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم ويقول في القسمين
الاخرين اخبرني دون حدثني هو المختار قوله وهو الذي لا استماع فيه اي ينبني من
الفاظ الحديث ولا اسناده وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخصة ما يكون من التحمل بغير
ما ذكرنا من انواع العزيمة وانما كان هذا النوع من التحمل رخصة لما فيه من توسعة الامر
في الرواية قوله كالاجازة اي المجردة عن المناولة وصورتها ان يقول المحدث اخبرني
فلان ابن فلان بما في هذه الكتاب فاجزت لك ان تروي عني ولم يعط الكتاب لو كان له
قوله والمناولة اي الاجازة المقيدة بصفة المناولة ولها صور منها ان يدفع الشيخ
اليه اصل السماع او قرا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت

لك روايته عني ثم ملكه اياه او يقول له خذه وانسخه وقابل به ثم رده الي ومنها ان
يجئ الطالب بكتاب الي الشيخ او بجزء من حديثه فيعرضه عليه فيتامله الشيخ وهو عارف
مستيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت علي ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي
عن شيوخي فاروه عني واجزت لك روايته عني وهذه الاجازة يسميها حالة محل السماع
عند بعضهم وبه قال مالك او غيره حالة محله عند اخرين وصححه ابن الصلاح وقال
انها منحطة عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة وقد تكون المناولة مجردة عن
الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقال له اروه عني ولا اجزت لك روايته عني
وهي صحيحة معمول بها عند اهل العلم ومردودة عند اخرين وهو الظاهر لان المناولة
زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين زيادة تاكيد الاجازة فكانت المناولة قسما
من الاجازة **قوله** اي لا تصح الاجازة بالاتفاق ولا تحل الرواية بها ان كان الكتاب
محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير فان امكن ذلك وكذلك عند ابي
حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف بصحته قياسا علي اختلافهم في كتاب القاضي الي
القاضي فان علم الشاهدين بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة ومحمد وليس بشرط
عند ابي يوسف هكذا حكي الخلاف بعض المشايخ والاصح انه لا خلاف في رد هذه
الاجازة كما ذهب اليه شمس الائمة لان ابا يوسف انما يشترط علم الشاهد بما في الكتاب
للضرورة فان الكتاب يشمل علي الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه
ان يقف غيرهما عليه صيانة سر القضاة عن عوام الناس بخلاف باب الرواية فان
مبناها علي الاشتهار لانها اصل الدين فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم
قوله وهو نوعان اي عزيمة ورخصة ايضا **قوله** ان يحفظ الراوي الحديث المسموع من
وقت السماع للحفظ والفهم لمعناه الي وقت الاداء وهذا مذهب ابي حنيفة ولهذا قلت
روايته **قوله** ان يعتمد الكتاب الذي يروي فيه سواء كان بخطه او بخط غيره معروفا
كان الغير او غير معروف **قوله** صار كانه الخ حمل الشارح هذا جوابا للشرط المذكور في
المتن وهذا الحل غريب من هذا الشارح حيث ذكر جواب الشرط المتنوع ان جوابه يأتي

بل هو ليس بجنس لانه وان جاز ان يذكر في الشرح جوابا لشرط المتن ينبغي ان يذكر ايضا
شرطا للدخول علي جواب المتن ليرتبط الكلام بعضه ببعض فكان المناسب ان يقول
واذا كان كذلك يكون الي اخره **قوله** لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون تذكره ذلك قايما
مقام حفظه من وقت السماع الي وقت الاداء **قوله** يكون اي الكتاب حجة اي يحل للراوي
الرواية بها والنسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لعدم امكان التحرز عنه في حق من ليس
بمعصوم **قوله** لا يحل له الرواية به عند ابي حنيفة وكذا لو وجد القاضي في خريطته سجلا
مكتوبا ولم يتذكر الحادثة او الشاهد خطه علي صكه لا يحل له العمل به ما لم يتذكر الحادثة
وقال محمد والشافعي بل يعمل به في الكل وان لم يتذكر الحادثة وقد وافقهما ابو يوسف
علي ذلك في السجل ورواية الحديث ووافق ابا حنيفة في الصك لحصول الامن في
الرواية والسجل اذا كان في يد القاضي او يد امينه علي التزوير وعدمه في الصك والسجل
اذا كان في يد غير القاضي وامينه حتي لو كان الصك في خريطة الشاهد ايضا حل له
الاعتماد عليه عنده ايضا كالسجل المحفوظ بيد القاضي او يد امينه وفي قول محمد تيسير
وتوسعة علي الناس وعليه الان العمل والعزيمة ما قاله ابو حنيفة **قوله** قال بعض
العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعني اختلف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعني فمنعه
جماعة من التابعين واختاره الرازي من اصحابنا والجصاص وثعلب من اهل اللغة
عملا بقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
الحديث ويعجز غيره عن الاتيان بمثل لفظه لانه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم وهو
التعبير عن المعني الكثير باللفظ القليل مثل لا صوم ولا ضرار في الاسلام والخراج
بالضمان والغرم بالغنم واجازه عامة العلماء في بعض الصور لمن كان عالما بالمعني بطريق
الرخصة عملا بما اخرجه ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب بن
سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلي الله عليه وسلم فقلنا له
بابينا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر علي تاديته كما سمعناه
منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعني فلا باس

باتفاق الصحابة رضي الله عنهم على بعض الاوامر والنواهي والحديث بالفاظهم كقولهم
امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا او رخص في كذا وقال كذا او نحوا منه
او قريبا منه فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير نكير هذا واعلم ان محل النقل بالمعنى
في غير ما دون في كتب الحديث واما ما دون فيها فلا يغير عن لفظه سواء روي فيها
او نقل منها كذا افاده ابن دقيق العيد الراواسي لان الرواية بالمعنى رخص فيها
من رخص لما كان عليهم في ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك
غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب ولان اللفظ اذا لم يتعلق به حكم لا يلتفت اليه
وكذا كان عليه السلام يلقي المعنى الواحد بعبارات مختلفة بخلاف ما قصد لفظه
كالقران والتشهد والاذان **قوله** فان كان الحديث محكما الحاصل ان السنة في هذا
الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا وظاهر يحتمل
غير ما ذكر ومجمل ومتشابه ومشكل ومشترك فان كان محكما لا يحتمل غير المعنى المقصود
منه كقوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن صح نقله بالمعنى لمن له
بصر في وجوه اللغة ومعاني الخبر لحصول المعنى ونقصانه حتى لو قال في هذا الحديث
من وجد في دار ابي سفيان بخاتم لا حاجة الى قوله ولا يحتمل غيره لما تقدم في
اقسام الكتاب **قوله** بان كان عاما محتملا للخصوص كقوله عليه السلام من بدل دينه
فاقتلوه فان موجبه العموم والمراد محتمله وهو الخصوص اذ الانثى والصغير ليسا
بمرادين **قوله** اما جوامع الكلم فلقوله صلى الله عليه وسلم خصصت بجوامع الكلم
الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من جوامع الكلم مختص به عليه السلام وفاقا لشمس
الائمة السرخسي لان المقصود عن الاتيان بالمثل غير مامون على الغير وخلافا لمن اجازه
من مشايخنا لمن كان جامعا بين اللغة والفقه اذا ظهر له معناه **قوله** الطعن الذي
يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والاول على خمسة انواع والثاني
نوعان وسياتي احدها ان ينكر المروي الرواية انكار جحود وتكذيب بان يقول الراوي
كذبت علي او ما رويت لك هذا الحديث وثانيها ان ينكره انكار توقف بان يقول له لا

اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك **قوله** فالاول مسقط للعمل
بالحديث بلا خلاف والثاني اختلف فيه **قوله** ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي واحمد بن حنبل
في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في النوع الاول وهو مختار القاضي الامام
ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه
لا يسقط العمل به وقيل سقوط العمل بما انكره الراوي ابي يوسف والعمل به قول محمد
ومما وقع من هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال
لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد
ذلك حدثني ربيعة عني فرده اصحابنا لانقطاعه بانكار سهيل وعمل به الشافعي وهو
الظاهر **قوله** لان كل واحد منهما اي من الاصل والفرع يكذب الاخر فلا بد من كذب واحد
غير معين وذلك موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للتيقن
بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك وفايدته تظهر في
قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر **قوله** لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول
وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لانه يصير مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت
الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة **قوله** او عمل بخلافه هذا
هو النوع الثالث اعلم ان الراوي اذا افتى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فلا يخلو ذلك
من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او قبل بلوغه قبل الرواية او بعد
الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين او لا فان
كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر
ان ذلك كان مذهبه وانه ترك بالحديث لما بلغه احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف
التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل
بالاصل ويحمل على ان المخالفة كانت قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين
واجب ما لم يتبين خلافه وكذا ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان

اللفظ عاما فيعمل بخصوصه دون عمومه او مشتركا فيعمل باحد وجوهه وان كانت
بعد الرواية وبعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث
قوله كما روت عايشة رضي الله عنها ومن هذا النوع حديث ابي هريرة انه عليه السلام
قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فقلنا
بالفتوى او سقطنا العمل بالحديث حملا لذلك على ثبوت الناسخ عنده والاطلاع على
ان مراد النبي صلى الله عليه وسلم بما زاد على الثلاث الندب قوله كما روت عايشة
رضي الله عنها الحديث اخرجه ابو داود والترمذي قوله ثم ان عايشة رضي الله عنها
زوجت بنت اخيها حفصه بنت عبد الرحمن لمقداد ابن الزبير حين كان عبد الرحمن
غايبا بالشام فلما رات عايشة رضي الله عنها زواج بنت اخيها بغير امره لكونها
ولية عند غيبة المولى الاقرب فقد نوجت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد
لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النسا فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون
فيه عمل بخلاف ما روت فيتبين به نسخه قوله وان كان خلافه بان خالف هنا
سقط من الناسخ وحق العبارة وان كان خلافه قوله باطلا بان خالف الخ كما قدمناه
قوله وتعيين الراوي بعض محتملات هذا هو النوع الرابع قوله مثل حديث ابن عمر رضي
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا رواه اصحاب
الكتب الستة واللفظ للبخاري ومسلم البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم
يتفرقا الا بيع الخيار وفي لفظ لهما اذا تبايعا المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما
بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا الحديث محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد
حمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال لان في الحديث اشارة
الى ان المراد تفرق الاقوال لانهما متبايعان عليهما مجاز باعتبار ما كان او باعتبار
ما يؤول والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان فلا يعمل بمجازه تحرزا عن حمل اللفظ
الواحد على حقيقته ومجازه قوله فعملنا بما روى الخ الله اعلم به وعلى تقدير ثبوته
فمن اين يدل على ان المراد تفرق الاقوال فان قيل لان ذلك هو الحقيقة قلنا في الحديث

الاول كذلك كما قررناه في الحاجة فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث لانه ليس بصريح
في ذلك وانما يوخذ منه المطلوب بالاشارة كما في الاول فهما سواء فتامل قوله
والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس قوله حديث ابن عمر رواه الستة قوله
وعمل الصحابة بخلافه هذا هو الثاني من نوعي الطعن وهو ما يلحق الخبر من قبل غير
الراوي وهو قسمان طعن الصحابي وطعن غيره من ايمة الحديث والاول اما ان يكون
في حديث لا يحتمل الخفا او في حديث يحتمله وحكم القسم الاول كحكم الانكار من قبل الراوي
وهو خروج الحديث عن كونه حجة قوله ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفا الخ
انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك
المخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وهو انه انما يعمل بخلافه
لخفا النص عليه لانه مما يحتمل الخفا لكونه من الحوادث النادرة فان قلت حديث
القهقهة رواه عبد الرزاق مرسلا ورواه الطبراني مسندا فهل العبرة للوصل
والارسال قلت قال النووي اذا روى بعض الثقات الحديث مرسلا وبعضهم متصلا
فالصحيح ان العبرة لمن وصله على ان المرسل حجة عند الخصم اذا اعتضد بمجيه من
طريق اخرى ولك ان تقول الجهني غير معروف الفقه بين الصحابة وابو هريرة
اعلا منه والجواب ان حديث القهقهة رواه كثير من الصحابة وعمل به التابعون
فلذا قدم على القياس كذا قالوا وفي كونه رواه كثيرة من الصحابة نظر قوله والطعن
المبهم هذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن من ايمة
الحديث وهو ثلاثة انواع لانه لا يخلوا اما ان يكون مبهما او مفسرا والمفسر لا يخلوا
اما ان يفتقر بشي يوجب الجرح او بشي لا يوجبه قوله مثل ان يقول هذا الحديث
منكر او مجروح او متروك الحديث او ليس بعدل او ليس بثقة من غير بيان سبب
الطعن قوله لا يخرج الراوي عن الرواية ولا يقتضي رد حديثه وهذا مذهب عامة
الفقهاء والمحدثين قال الباقلاني وجماعة من اهل الحديث قوله الطعن المبهم
يكون جرحا الخ والحق ان الخارج ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف

ضابط كذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** الا اذا وقع مفسرا هذا هو النوع الثاني
وهو الطعن المفسر بما يصلح طعنا وهو على وجهين جرح متفق عليه وجرح مجتهد
فيه فالثاني غير مقبول وذلك كان الطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد
اباحته والاولى ان كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة في الدين والعدالة والاتقان
كان جرحه مقبولا والحديث به مردود الا ان اعتضد بما يخبر عن ضعفه وان كان
الجارح بالتعصب والعداوة كالمحدثين الجاهل السنة فلا يقبل جرحه لان الظاهر انه
انما حمله على ذلك الحمية والتعصب **قوله** حتى لا يقبل الطعن بالتدليس هذا هو النوع
الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو غير مقبول **قوله** وفي الاصطلاح كتمان
انقطاع في الحديث اي في اسناده بان يورده بلفظ يوهم الاتصال والصحة كان يقول
حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموا هذا المعنى عنعنة وعد
بعضهم هذا الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره
والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوي الذي روى بالعنعنة
من التدليس ويشترط ثبوت الاقامة لمن عنعن عنه وشرط بعضهم ان يكون معروفا
بالرواية عنه واكتفى بعضهم بالمعاصرة اما اذا قال حدثني فقد زال الوهم في جميع
الوسايط لان حدثني يستعمل في المشافهة **قوله** وذلك مثل ان يقول حدثني ابو سعيد
وهو كنية للحسن البصري ولمحمد بن السايب الكلبي من غير بيان بعبادته انه الاول
فيكون الحديث به صحيحا لانه ثقة والثاني فيكون الحديث به ضعيفا لانه غير
ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع جرحا والصحيح انه ليس بجرح **قوله** هذا الذي سماه
الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث الخ اعلم ان التدليس على ثلاثة اقسام
الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى
شيخ شيخه او من هو فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله عن فلان
او قال فلان موهما بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان
المدلس قد عاصر المروي او لقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه

الثاني تدليس الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف
لا يعرف به من اسم او كنية الى قبيلة او بلدة او صنيعة او نحو ذلك والحامل له على ذلك
كون المروي عنه ضعيفا فيدلسه حتى لا تظهر روايته عن الضعفا او كونه صغيرا
في السن او تاخرت وفاته وشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثرة الشيوخ وهذا القسم
دون الاول **والثالث** تدليس التسوية ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة
يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من بينهما ويجعل الحديث عن شيخه
الثقة عن الثقة الثاني بلفظ يحتمل الاتصال فيستوي الاسناد كله بالثقات وهذا
اشر اقسام التدليس **قوله** والمزاح يعني القليل اما اذا اكثر منه بحيث يشعر الخفة فلا
يبالي بقول ويفعل فانه حينئذ يكون جرحا وكذا لو كان بغير حق ولا تاويل **قوله**
فصل قد يقع التعارض الى آخره شرع في بيان المعارضة بعد فراغه من الحجج السالمة
عنها لان الاصل عدمها والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض عند من لم
يجوز تخصيص العلة وهو وجود في وجود في بعض الصور مع تخلف المدلول سواء كان
لمانع اولا وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض
تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض موجب بطلان
نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما
في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للاخر **قوله** لان
التعارض بينهما المناسب ان يقول بينهما لكن رجع الضمير باعتبار ان التعارض انما
يكون بين الحجتين **قوله** لان ذلك من امارات العجز فان من اقام حجة متناقضة
على شي كان ذلك للعجز عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل
معارض به كان كذلك للعجز عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء
على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارضة بحقايق الاشيا تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حججه وانما يقع التعارض بين الحجج
فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد ان يكون متقدما فيكون

منسوخًا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن لتمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع
التعارض ظاهرًا بالنسبة الينا **قوله** فلابد من بيانه الي اخره يعني لما كان التعارض
قد يقع فيما بينا فلابد من بيان تعريفه لغة واصطلاحًا وبيان ركنه وشرطه وحكمه
ليرتب عليه معرفة التراجيح فالتعارض والمعارضة في اللغة المقابلة علي سبيل
الممانعة يقال عرض له كذا اذا منعه عما قصده وفي الاصطلاح تقابل الحجتين
المتساويتين علي وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدنا بالمتساويتين لتحقق المقابلة بينهما
اذ الضعيف لا يقابل القوي لترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر
الواحد لا يقابل المشهور ولعدم امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع بينهما فان التدافع
يسقط عند امكان الجمع بوجه وركن المعارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحًا وشرطها
اتحاد المحكوم به وعليه ويندرج تحت ذلك وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة
والفعل والكل والجزء والجهة والشرط علي ما عرف في موضعه وهنا شيء وهو ان صاحب
التحقيق يجعل ركن المعارضة تقابل الحجتين علي سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان
وتساوي الحجتين شروط فما جعل هنا ركنا جعل ثم شرطا وبالعكس وايضا جعل هنا
تضاد الحكم شرطا وهناك ركنا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه
الركن لقربه من الماهية كتكبيرة الافتتاح وبالجملة كلام المصنف اولي وفيه تامل لان
التابع لا بد منه في اعتبار الركنية **قوله** كحرمة الخمر بعد حلها فانه لا تعارض بينهما
لعدم اتحاد الوقت وكذا لا معارضة بين حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عنده
وكذا لا معارضة عند اختلاف الجهة ككراهة البيع عند النداء وجوازه في نفسه فان
الاول من جهة الاعراض عن سماع الذكر من جهة اجتماع شرائط الصحة **قوله** ويمكن
ان يكون ناسيًا فان ما يتوهم التقابل فيه ثلاثة اقسام **الاول** ان يستويا قوة من
غير ترجيح **والثاني** ان يكون احدهما اقوي بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر
العدل غير الفقيه وفيه معارضة وترجيح **والثالث** ان يكون احدهما اقوي
بوصف غير تابع كالنص مع القياس ولا معارضة ولا ترجيح فقوله علي السوا يكون

لاخراج القسم الاخير فانه لا يسمي تعارضا وقوله لا مزية لاحدهما علي الاخر
يعني بالذات ليدخل القسم الثاني فانهما بحسب الذات متساويان لكن ترجح احدهما
بقوة وضعف تابع فيه فحكم القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوي وترك العمل
بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الي الاقوي لكن في الثاني بحسب الترجيح دون
الثالث وحكم القسم الاول العدول الي غيرهما كما سياتي ان تعذرت معرفة الناسخ
منهما وتعذر الجمع بينهما حتي لو امكن شيء منهما عمل به ويسمي الجمع عندهم العمل بالشبهين
قوله وحكمها اي حكم المعارضة بين ايتين المصير الي السنة اي علي الترتيب يعني
يصير الي المتواتر من السنة ثم الي المشهور ثم الي الخبر الواحد المعروف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد **قوله** وحكمها اي حكم المعارضة يعني في القسم الاول **قوله** المصير الي
السنة ان وجدت لانها خلف عن الكتاب او الي اقوال الصحابة والقياس ان لم
يوجد **قوله** لجواز المصير عند تعارض الايتين الي اية اخري وعند تعارض السنتين
الي سنة اخري او اية او اجماع او معقول وتقرير **الجواب** ان هذا السوال مبني علي
جواز الترجيح بكثرة الادلة وهو مختلف فيه بين الاصوليين ذهب اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي الي جوازه وذهب العامة الي عدمه **قوله** وهو قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة اخرجه ابن ماجة عن جابر رفعه وفيه
جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن توبع عليه وتعددت طرقه وله شواهد وكذا قوله
عليه السلام فيما رواه مسلم في الحديث المعروف واذا قرا فانصتوا ولا يعارضهما
قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة اصحاب الكتب الستة لا صلاة لمن لم يقرا
بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه يراد به نفي الفضيلة فلا يعارض غير
المحتمل علي ما عرف لكن روي ابن حبان انه عليه السلام امر المومنين بقراءة فاتحة
الكتاب فتثبت المعارضة فتم حديث لا صلاة عن المعارضة علي انه اذا كان
محتملا فكيف يثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة وها هنا ابحاث ذكرناها في حاشية
صدر الشريعة **قوله** صلي صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين المراد سجدتين

في كل ركوع لان الخلاف انما هو بسبب في تعدد الركوع فانه روي في كل ركعة ركوعان
ويروي ثلاث ركوعات وروي اربع ركوعات وروي خمس ركوعات والحق انه ليس من
التعارض في شي لامكان التوفيق لكن معلوميته علي سبيل الفرض هذا وقد اورد
المصنف في شرح المجمع اشكالا قويا علي التوفيق فليراجع **قوله** واما فيما يدرك به فهو
مقدم علي قول الصحابي وذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال الصحابة
في مرتبة واحدة الا فيما لا يدرك بالقياس كالكرخي فالواجب عنده المصير الي ما يرجح
عند المجتهد منهما لان قول الصحابي لما كان بناء علي الراي كان بمنزلة قياس اخر وكان
بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايهما شا بشرط التحري **قوله** بان كان التعارض بين
القياسين واقوال الصحابة ايضا الظاهر ان هذا راجع الي قوله بان لم يوجد لانه
اذا وقع التعارض بين ادلة الكتاب والسنة واقوال الصحابة رضي الله عنهم والقياس
لم يوجد حينئذ دليل يصار اليه ويمكن ان يكون راجعا الي قوله او وجد ولم يصلح
شاهدا وذلك لان الدليل الذي يصار اليه عند العجز اما السنة ان وجدت او اقوال
الصحابة رضي الله عنهم ان لم يوجدا والقياس ان لم يوجد فاذا صير الي احدهما
فوجد ايضا متعارضا مع مماثله يصدق انه وجد دليل لم يصلح لوقوع التعارض
بينه وبين مماثله فتامله تفهم ويؤيد هذا ما قاله بعض الشراح وعند تعذر المصير
الي ما بعد التعارض من الدليل بان لم يوجد دليل اخر يعمل به او وجد المعارض في
الجميع يجب تقرير الاصول **قوله** يجب تقرير الاصول اي ابقا كل واحد من الامور التي
وقع فيها التعارض علي ما كان في الاصل قبل ورود الدليلين **قوله** اما تعارض
الدلايل كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة واقوال الصحابة رضي الله عنهم
والاقيسة اما تعارض دلايل السنة فكحديث جابر رضي الله عنه المتفق علي صحته
ان رسول الله صلي الله عليه وسلم نهي عن لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجه ابو داود
عن غالب بن ابجر قال كان رسول الله صلي الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت
النبي صلي الله عليه وسلم فذكرت له القصة فقال عليه السلام اطعم اهلك من سمين

حمارك فوقع الاشتباه في لحمه ويلزم منه الاشتباه في السور لانه متولد منه وذكر
البيهقي ان الاخبار تعارضت في السور ايضا فان جابر رضي الله عنه روي انه
عليه السلام نهي عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس كذا قيل وللثان ان تقول خبر
جابر صريح في الطهارة وخبر انس دلالة وهي لا تقاوم الصريح [تعارض نسخ] **والجواب** ان طهارة السور
تفهم من خبر جابر بالاستلزام ايضا لانه عليه السلام اجاب بجواز التوضي ولم يصرح بالطهارة
قوله اما تعارض اقوال الصحابة رضي الله عنهم الخ لقايل ان يقول لا تعارض هنا لان اثر ابن
عباس رضي الله عنهما لم يحفظ له سند واثر ابن عمر رضي الله عنهما رواه ابن ابي شيبة وغيره
وهو علي الاصل من ان لعابه مستجلب من لحم نجس ولم تبلغ الضرورة مبلغا تسقط معه
النجاسة **قوله** ولا يمكن الحاقه بالعرق حاصله انه لا يمكن الحاقه بالعرق حتي يكون
طاهرا لان عرقه طاهر في ظاهر الرواية ولا باللبن في ظاهر الرواية حتي يكون نجسا
لان لبنه نجس في اصح الروايتين وجب تقرير الاصول وهما طهارة الما وحدث المتوضي
فلا ينجس ما اصابه ولا يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك من
الما اهو وصف الطهارة او وصف الطهورية فقيل بالاول وقيل بالثاني وهو الصحيح
ولهذا لو وجد الما المطلق لا يجب عليه غسل راسه بعد ما توضا ولو كان الشك
في طهارته لوجب غسل راسه بعد ما توضا هكذا قالوا وفيه نظر فان الغسل
لا يجب مع الشك في النجاسة فضلا عن الشك في الطهارة والراس طاهر بيقين
فلا يتنجس بالشك اذ اليقين لا يزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب غسله
انما يثبت بتيقن النجاسة قال بعض المحققين وقد يقال انه لا خلاف في المعني لان
الشك في الطهورية انما نشا من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة والرجوع الي
الاصل علي التقديرين وهو ان يحكم بطهارة الما وعدم طهوريته لانه كان طاهرا
بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الما ولا حدث المتوضي **قوله** اي
لا يطهر به ما كان نجسا الي اخره **ان قلت** الطاهر يزيل النجاسة لان الشك في الطهورية
قلت المراد بنجاسة الحدث لا الخبث اما من يقول الشك في الطهارة فانه لا يزيل

عليه السلام سئل انتوضا بما افضل الحمر قال نعم وروي انس رضي الله عنه

بخاسة قوله فان قلت اما السوال فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير السوال
زوال الصفة الطهورية عن الما لانها لو ثبت لزال الحدث به اذ لا معني للطهورية
في عرف الفقها الا ازالة الحدث ولو قلنا بزوالها لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون
عملا باحد الاصلين واهدار الاخر فوجب القول بزوال الصفة الطهورية ويعني بوقوع
الشك والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم
وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك في الطاهر به حينيذ يكون ايضا عندهم خلافه
قوله ترجح المحرم في حرمة اللحم كان الاحتياط الخ لك ان تقول لا نسلم ان الترجيح للاحتياط
بل للنص وهو قوله عليه السلام ما اجتمع حلال وحرام الا وقدم الحرام ايضا اذا ثبت الترجيح
للحرمة يخرج من باب التعارض وقد يجاب بان الحرمة ليست هاهنا مقطوعا بها للتردد
واذا ثبت الترجيح تعين ان لا يعارض حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمة النجاسة
كما هو الاصل في الحرام وان كانت لا تستلزمها قوله والاحتياط في السور في جعله
مشكوكا الخ فيه بحث من وجوه اما اولا فلم يحمل الدليل المبيح علي حالة اضطراره بدليل
قول الراوي وقد اصابتنا سنة وحينيذ لم يتحقق التعارض وثانيها بان التعارض
لما وقع في السور وله خلف وهو التراب وجب المصير اليه لكن له ان احدهما طاهر
والاخر نجس ولا يميز فيسقط استعمال الما ويجب التيمم وثالثا بان مقتضي عدم النجاسة
ان الما ان كان مغلوبا باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان غالبا وجب الوضو
عينا فمن اين يجب قوله وانما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند هذا يبين ان تواتر
الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط والله اعلم فان قلت تقرير الاصول
افاد النجاسة للعاب غير انه لا يتنجس به المخالط ونص محمد علي طهارته بما فيه قلنا
لما نص علي طهارة السور وهو الما الذي خالطه اللعاب فلا ينافي تقرير الاصول
قوله الا ان يعني به الجهل الخ يعني سور الحمار انما سمي مشكلا ومشكوكا علي معني لزوم الاحتياط
بلزوم الجمع بين المطهرين وهما الما والتراب مجازا ان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله
وانتفاء نجاسته وضم التيمم لا علي معني الجهل بحكمه كما فهمه الامام ابو طاهر الدباس

عملا باحد الدليلين دون الاخر فيلزم عدم جواز التوضي
به اصلا ووجوب التيمم وجوبا والفرض

ومنع جواز تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلا وجه للانكار بعد ظهور الحكم
وعلاقة المجاز قوله قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة
الحق لان الحق عند الله تعالي واحد الخ فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت
الخيار من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث انه الحق عند الله تعالي واحد وجب ان
يسقط لان احدهما خطا والاخر صواب ولا يدري ايهما الصواب ولما وجب العمل من وجه
وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رايه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف
الكفارات هذا اذا عمل باحد القياسين لم يجز له ان يتركه ويعمل بالاخر الا بدليل فوق
التحري بان ثبت نص بخلاف ذلك القياس لانه لما ثبت نص بخلافه ظهر خطاوه حيث
اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم مضي بالاجتهاد باجتهاد مثله لرجحان
الاول بواسطة العمل به فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين لكان يبقي خياره
بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتي كان له ان يعمل بالاخر في حادثة اخري كما في كفارة
اليمين فانه لو عين احد الانواع في تكفير يمينه بقي خياره في تعيين نوع اخر في كفارة
يمين اخري قلنا هناك كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك
وهنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل لعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم
بان الحق احدهما والاخر خطا فبعد ما تايد احدهما بنفوذ القضا به لا يكون له ان يصير
الي الاخر الا بدليل هو اقوي من الاول قوله وعند الشافعي يعمل بايهما شا يعني مطلقا شهد
بذلك قلبه او لم يشهد قوله واما الروايتان او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسئلة
واحدة فحكمها حكم الحديث المروي عن الرسول صلي الله عليه وسلم بروايات مختلفة فيعمل
بالمتاخرة منها ان علم التاريخ والا فالعمل علي ما يشهد لها الاصول فتامل قوله بان يقال
المواخذة المتبينة في اية البقرة مطلقة فتنصرف الي الكامل منها وهي المواخذة بالعقوبة
في الاخرة فانها دار المواخذة الكاملة والمواخذة المنفية في المايدة هي المواخذة بالكفارة
في الدنيا لتقييد المثبتة فيها بالكفارة فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا فان قلت لم
لا تحمل المواخذة في البقرة علي المواخذة في الدنيا وتحمل العقد في المايدة علي كسب القلب

الذي ذكر في اية البقرة حتي يكون العقد في المائدة شاملاً للغموس ويصير معني
الاثنين واحداً وهي نفي الكفارة عن اللغو واثباتها علي المعقودة والغموس ليكون
من باب حمل المجمل وهو العقد علي المفسر وهو كسب القلب ليندفع التعارض به كما ذهب
اليه الشافعي قلت لثلاثة امور تلزم عليه الاول صرف العقد عن معناه الحقيقي
من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء وهو حقيقة عرفية في العقد
المصطلح عليه بين الفقهاء المنافية من ربط احد الحكمين بالاخر بخلاف عزم القلب
فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وما ذهبنا اليه وان كان مجازا لغويا ايضا
فهو اولي من مجازه لاستقراره حقيقة عرفية والعرف وان كان حادثا فهو حادث
بحدوث الشرع فهو واقع علي مرادات الثاني ان اقتران المؤاخذة بكسب القلب دال
علي ان المراد هي المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية
ومنع ذلك في حقوق الله تعالي لاسيما فيما هو داير بين العبادة والعقوبة منعا مجردا
لا يفيد مع وضوح القرينة الثالث لزوم تاكيد الاية الثانية الاولي والتاسيس خير
من التاكيد وذكر الكفارة في الثانية لا ينفي ذلك لان الكلام فيما ورائها ولصدر
الشريعة وجه ثالث في دفع التعارض وهو ان المراد باللغوي في الايتين هو الخالي
عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الاخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة
ولا في اللغو فالاية الاولي اوجبت المؤاخذة علي الغموس والثانية لم يتعرض لها الا
نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ ابي منصور الماتريدي وجه رابع حيث
قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولي واثبتها في الغموس والمراد منه الاثم
ونفي المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة
هاهنا بالكفارة فدل علي ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم
وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا وهو قريب مما قبله الا ان المؤاخذة انما هي بدار الاخرة
ولقائل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في الاية الاولي فان الغموس حيث انه
لم يفد فائدة اليمين يجوز دخوله في اللغو وذلك يقتضي عدم المؤاخذة ومن حيث

انه مكتسب بالقلب يجاز الدخول في الكسب وذلك يقتضي المؤاخذة فكان
التعارض موجودا في الاولي ويجاب بان ذلك ملتزم ولا تنافي بينه وبين المذكور
في الكسب ويندفع ايضا بحمل عدم المؤاخذة علي دار الدنيا والمؤاخذة علي دار الجزاء
فان قلت هل يؤاخذ العبد بعزم قلبه علي السيئة قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واسمه
يؤيده قوله عليه السلام من هم بسيئة فلم يعملها كتبت حسنة اي لم يستقر في قلبه بان
رجع عنها فاما قوله عليه السلام ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم
به او تعمل فمحمول علي ما اذا لم يستقر علي ان الاعتقاد عمل القلب **قوله** حتي يطهرن بالتخفيف
وهي قراءة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة والكسائي
وعاصم من رواية ابي بكر عنه **قوله** يقتضي حل القربان بانقطاع الدم الخ وذلك لان
الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض طهرت المراة اذا خرجت من الحيض سواء كان الاكثر
او الاقل اغتسلت اولا والاطهار الاغتسال وذلك يقتضي عدم الحل الي الاغتسال
سواء انقطع الدم علي الاكثر اولا فقام التعارض مقامهما ظاهر **قوله** لانه انقطاع بيقين
اي لعدم توهم العود **قوله** لا يثبت فيه اي في الاقل لان الدم ينقطع مرة ويدر اخري ولو
في مدة العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة **قوله** ولا بد الا ولي ذكر الفاء كما لا يخفي
قوله ومضي وقت صلاة كان الاولي ان يقول بان تصير الصلاة دينا في ذمتها
وفي الهداية ان لم تغتسل ومضي عليها ادني وقت الصلاة مقدر علي الاغتسال
والتحريمة حل وطئها لان الصلاة صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما قال بعض
الشارحين المراد بادني وقت الصلاة ادناه الواقع اخرا بان تطهر في وقت منه
الي خروجه بقدر الاغتسال والتحريمة لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي
منه هذا القدر لان هذا القدر لا يمنع هذا الا يتركها طاهرة شرعا كما رايت بعضهم
يغلط فيه الا تري الي تعليله بان تلك الصلاة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج
الوقت وعبارة الكافي او تصير الصلاة دينا في ذمتها بمضي ادني وقت صلاة
بقدر الغسل والتحريمة بان انقطعت في اخر الوقت فعلم من هذا ان حل القربان

لا يتوقف علي مضي وقت صلاة كامل كما تؤديه عبارة الشارح تبعًا لعبارة
القدوري **قوله** فان قلت الخ تقريرهذا السؤال لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة
الطهر لقري ايضا فاذا طهرت واتفاق القرا علي يطهرن اي يغتسلن يدل علي ان
المراد بقوله تعالي حتي يطهرن يغتسلن مطلقا كما قال به مالك والشافعي واحمد
وزفر وعطا ومجاهد اما علي قراءة التشديد فحقيقة واما علي قراءة التخفيف فمجاز
باطلاق الملزوم علي اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب
ان تفعل يجي بمعني فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالي فيحمل عليه قراءة التخفيف
لما يلزم علي تاخير حق الزوج وتراخي الحرمة الي الاغتسال بعد العشرة من بطلان
التقدير الشرعي وحمل الطهر حيضًا علي ان صاحب عين المعاني قد نقل عن
طاوس ومجاهد ان معناه توضان اي صرن اهلًا للصلاة وبه كمت مؤنة
التكليف وفي شرح التاويلات ان الاية محمولة علي ما دون العشرة صرفا للخطاب
الي ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله
تعالي حتي يطهرن بالتخفيف معناه ايضا يغتسلن مجازا هذا ولا يخفي ان في الكل
عدولا عن الظاهر **قوله** وقال من شاء باهلته المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم
والفتح اللعنة وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شي اجتمعوا وقالوا بهلة الله علي
الظالم منا وروي لاعنته **قوله** ولا معني للجمع اي بين العمل بالناسخ والمنسوخ بعد
معرفة الناسخ وهذا رد علي علي رضي الله عنه حيث جمع بين الايتين وقال عدتها
ابعد الاجلين احتياطا والعمل علي قول ابن مسعود رضي الله عنه **قوله** نحو ما روي
انه عليه السلام نهي عن اكل الضب وروي انه رخص فيه وكما روي عنه من تحريم
لحوم الحمر الاهلية مع ما روي منا باحتها وكما روي عنه من اباحة الضبع مع
ما روي عنه من النهي عنها فالمحرم يجعل ناسخا للمبيح خلافا لابن ابان وابي هاشم
حيث قالا بانهما يطرحان ويرجع الي غيرهما من الادلة كالعرفي والهدمي اذا لم يعلم
السابق منهما موتا **قوله** ولو جعلنا الحاضر موتا متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد لان

المبيح يكون مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها ثم ينسخ بالمحرم فلا يتكرر النسخ
والاخذ بعدم التكرار اولي لكونه متفقا به والاخر محتملا **قوله** الا ان اريد
بالنسخ تغيير الامر الاصلي الخ توضيحه ان المكلف اذا انتفع بشي قبل ورود ما يحرمه
او يبيحه فانه لا يعاقب علي الانتفاع لقوله تعالي وما كنا معذبين الاية وبورود
المحرم صار معاقبا علي فعله وبورود المبيح ينسخ ذلك المحرم فيكون فيه تغييران
بخلاف العكس فان فيه تغييرا واحدا ولهذا يندفع الايراد وان لم يكن معني هذا
النسخ النسخ معني المصطلح **قوله** اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيًا فان قيل
لا نسلم ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالي
خلق لكم ما في الارض جميعًا قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الاية علي
النصين المفروضين اي المحرم والمبيح وعلي تقدير وروده ان قد ورد في الزمن المتقدم
علي زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال علي جميع اباحة جميع الاشيا لكن
ورود هذا الدليل متقدما علي ورود النص المحرم والمبيح ليس بمسلم علي الاطلاق
في جميع الصور **قوله** والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والفرض انه قبل الشرع
فلا اذن فيه **قوله** وفخر الاسلام اختار القول الاول علي معني الخ هكذا وجد في بعض
النسخ وهو ليس بصواب والصواب كما في البعض الاخر لا علي معني بقرينة التعليل
يعني من اختار القول الاول لم يقل بان الاباحة اصل في الاشيا علي معني انه تعالي
خلق الاشيا مباحة من غير تكليف شي ثم بعث الانبياء عليهم السلام بالحظر والاباحة
فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم ولم يكلفهم بشي ثم كلفهم بارسال الانبيا عليهم
السلام وليس الامر كذلك **قوله** بمعني عدم العقاب اي لا بمعني كونها ماذونة
اذ لا اذن قبل الشرع **قوله** والمثبت اولي من النافي لما ذكر المخلص علي التعارض بالوجوه
الخمسة المذكورة التي اتفق عليها اصحابنا اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه اخر قد
اختلف فيه المشايخ وهو الترجيح بالمثبت والترجيح بكثرة عدد الرواة **قوله** وهو
الذي ينفي التعارض ويبقي الامر الاول سمي نافيا لذلك وان لم يكن في لفظه حرف نفي

قوله عند الكرخي اي واصحاب الشافعي قوله يرجح قول الجارح اي على قول المعدل
لانه عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر (بخبره) ولان المثبت مؤكد والنافي مؤسس مؤكد
والتاسيس خير من التاكيد ولانه لو جعل النافي اولي يلزم تكرار النسخ بتغيير
المثبت الامر الاصلي ثم النافي للاثبات قوله من العدالة والضبط والاسلام والعقل
قوله لما اختلف فيه عمل اصحابنا يعني ابا حنيفة وصاحبيه في تعارض المثبت
والنافي في بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي فمن الاول اثباتهم
خيار العتق لمن عتقت وزوجها حر كما لو كان عبدا خلافا للشافعي عملا بما روي عن
عايشة رضي الله عنها من ان زوج بريرة كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه
يثبت امرا عارضا وهو الحرية وقدموه على رواية ابن الزبير عنها انه كان عبدا
فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف
في انه كان عبدا قبل العتق ومن الثاني تجويزهم نكاح المحرم خلافا للشافعي عملا بما
روي ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم
وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج وقدموه على
رواية يزيد بن الاصم انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وهو مثبت لانه
يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل لم يكن به من اصل جامع يحصل به
التوفيق ويستمر عليه المذهب فلهذا احتاج المصنف الي بيان ضابط وفي تساويهما
ترجيح احدهما على الاخر قوله لانه لعلمنا ليس بحجة فلا يعارض المثبت اولي لان
ما لا دليل عليه لا يعارض ما يثبت بالدليل اذ لا مقاومة بين الوجودي والعدمي
قوله كان مثل الاثبات في القوة لانه قد ظهر انه من جنس ما ثبت بدليله فيتعارضان
ويطلب الترجيح قوله فالاول والثاني مثل الاثبات في القوة فلا يتقدم عليهما
بل يعارضانه والثالث والرابع يقصران عنه فيتقدم عليهما فلا يعارضانه قوله
فلم يعارض الخ اي لم يعارض النفي الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من الطريق
الاخري وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر والحاصل ان العلما قد اتفقوا

على ان النبي صلى الله عليه وسلم قد خير بريرة لما اعتقت لما اخرجه ابن سعد
من مراسيل الشعبي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة لما اعتقت قد عتق
بضعك معك فاختاري ووصله الدارقطني من حديث عايشة رضي الله عنها
اذهبي فقد عتق معك بضعك وفي الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها ان بريرة
عتقت فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من زوجها ولكن اختلفوا الاختلاف
الروايات فعند البخاري عن الاسود انه كان حرا وعنده عن ابن عباس انه كان عبدا
قال وهذا اصح وعند مسلم عن عايشة رضي الله عنها انه كان عبدا وعند البيهقي
باسناد صحيح عن صفية بنت ابي عبيد انه كان عبدا فمنهم من قدم المثبت منها على
النافي وان تعددت طرقه وقيل فيها بالاصحية لاعتماد النافي على ما ليس بدليل
وهو استصحاب الحال فاطلق لها التخيير ومنهم من قدم النافي لكثرة طرقه واصحيتها
ولكنها نقول لا عبرة بكثرة الطرق اذا لم تبلغ حد التواتر والشهرة ولا بالاصحية
اذا عضد الصحة عاضد وهو ما ذكرناه من احتمالي اعتماده على استصحاب الحال وبريرة
برايين مهملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة عايشة رضي الله عنها قوله وهو هيئة
المحرم فانها تدل على احوال ظاهرة محسوسة من لبس المخيط وكشف الراس فصار كالاثبات
فوقعت المعارضة بينهما بعد ما اتفقت روايات النفي والاثبات على ان نكاحه
عليه السلام لها لم يكن في الحال الاصلي قوله وهو اي الاثبات المعارض قوله لانه
يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل منه قوله رجحوا النافي بفقه الراوي
وهو ابن عباس رضي الله عنهما فانه افقه واضبط واتقن من يزيد بن الاصم ولهذا
انكر عمرو بن دينار حديثه وقال الزهري ما نعرف يزيد بن الاصم الاعرابي بوال على
عقبيه اتجعله مثل ابن عباس فسكت الزهري ولم ينكر عليه قوله فالمخبر
بالطهارة والحل ناف لانه ينفي الامر العارض وهو النجاسة والحرمة ويبقي الامر
الاصلي وهو الطهارة والحل والخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لامر العارض
قوله فان عرف انه اخبر بنا على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة

لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل **قوله** والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا علي دليل وحينئذ فالترجيح في ذلك الي الراوي فان اسند خبره الي دليل بان قال اغترفت الماء من ماء جاريا طاهرا ولم اغب عنه ولم تقع فيه نجاسة او قال طبخت الطعام في قدر طاهرة بلحم طاهر وتوابل طاهرة وماء طاهر وحفظته عن النجاسة يكون خبره معارضا الاثبات فيتساقطان ويبقي كل واحدة من الماء والطعام علي ما كان من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الي دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لما انهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت الحرمة فلا يكون خبره معارضا الاثبات لانه خبر لا عن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمة اولي **قوله** وظاهر قول المصنف يدل علي انه جعل الطهارة والحل مما يشتبه حاله عرف بدليله الخ **قوله** يجوز ان تكون الطهارة والحل مما يشتبه حاله وان يكونا مما يعرف بدليله اما الاول فكما ذكروا واما الثاني فلان الماء الذي ينزل من السماء او الماء الجاري اذا اخذه انسان في اناء طاهر وكان الاناء بمرأى من عينه ولم يغب عن عينه الي وقت الاستعمال يعلم طهارته قطعا فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بقوله تعالي وانزلنا من السماء ماء طهورا ولكن الظاهر هو الاول اعني ما قرره صاحب الكشف لان خبر النفي يحتمل ان يكون مبنيا علي دليل ويحتمل ان لا يكون كذلك احتمالا علي السوا بخلاف النفي الذي يعرف بدليله فانه لا يحتمل شيئا احزم الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر قول المصنف ان ما قاله صاحب الكشف يرجع في الترجيح الي بيان الراوي فان بين عمل به وان لم يبين قدم المثبت وما قاله المصنف يرجع الي استصحاب الحال ابتدا بعد التعارض والتساقط **قوله** والترجيح لا يقع بفضل العدد الخ اي لا يرجح الخبر بكثرة الرواة فلا يرجح ما يرويه الاثنان علي ما يرويه الواحد اذا تساويا ولا ما يرويه الحر علي ما يرويه العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح ثمة يقع بالذكورة والحرية والعدد للنص لافتقار فيها الي التمييز والولاية والكمال وتكميل النصاب

قوله قال شمس الايمة والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف خلافه وهو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن حد الاحاد الي التواتر والشهرة علي ان محمدا انما قال بذلك لظهور الترجيح به في حق العمل فيما يرجع الي حقوق العباد اما في احكام الشرع فخبر الواحد والاثنين والعبد والحر والذكر والانثي واحد لان كل واحد يوجب عليه الحق لا غير **فان قيل** اعتبر النبي صلي الله عليه وسلم الترجيح بالكثرة كما في خبر ذي اليدين **فالجواب** ان هذا ليس تعارضا وترجيحا بل النبي صلي الله عليه وسلم انما توقف في خبر ذي اليدين لتوهم الغلط **قوله** فان كان الراوي اي الخبرين **قوله** فاخذنا بالمثبت للزيادة الخ هذا ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد والشافعي فقالا يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الي الترجيح **قوله** وهو ما روي ابن مسعود رضي الله عنه الخ هذا الحديث مرفوع وظاهر كلام الشارح انه موقف وليس كذلك ولقائل ان يقول والسلعة قائمة جمله حالية والاحوال شروط ومفهوم الشرط ليس بحجة عندنا فلا يقتضي العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال به بل يكون هذا نظير الاطلاق والتقييد في السياق وهنالك يجري المطلق علي اطلاقه والمقيد علي تقييده ويظهر رجحان قول محمد في عدم اشتراط قيام السلعة للتحالف ولفظ التردد لا يدل علي قيام السلعة لان رد القيمة كرد العين ويمكن ان يجاب بان هذا مما ورد علي خلاف القياس فيقتصر علي مورده ولا يضر مخالفته الاصول في شي لان مفهومه اذا لم تكن قائمة لا يتحالفان بل يكون القول للمشتري وليس علي اطلاقه بل اذا هلكت بعد القبض فالثمن دين اما قبله والثمن مقبوض يتحالفان اتفاقا كذا في الكفاية وفيه شي لان التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد ما ورد عليه العقد فيشترط قيامه اذ الفسخ لا يرد علي الهالك ولان نص التحالف ورد علي خلاف القياس بعد القبض حال قيام السلعة فيقتصر عليه **قوله** يوخذ بالمثبت للزيادة ويحمل المطلق علي المقيد لان راويهما واحد ولك ان تقول كيف يستقيم

هذا والمسطور في اصول شمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام ان المطلق لا يحمل علي المقيد
وان وردا في حادثة والجواب انه ذكر في المبسوط يجوز ذلك عند العراقيين ويحمل
ما تعدد وروي من الاخبار كالخبرين وان كان واحدا في نفسه فيجب العمل بالزيادة
والبعض بحسب الامكان قوله حتي لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض هذا تفريع
علي النفي يعني لا يحمل المطلق المقيد حتي قلنا لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض
عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد اذ لو حملنا المطلق علي
المقيد لقلنا بجواز بيع ساير العروض قبل القبض والتقييد بالعروض لاخراج العقار
فانه يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافا لمحمد وابي يوسف اولا وزفر عملا بالاطلاق
ولقايل ان يقول ما دليل في التخصيص لابي حنيفة بغير العقار فان الحديث الناهي
مطلق قوله فصل في البيان كان حق هذا الفصل التقديم علي بحث السنة لعدم
اختصاصه بها كما قدم الخاص والعام وغيرهما او التاخير عن بحث الاجماع لانه
ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت التراجيح الخاصة بالسنة علي البيان اولي
البيان بالبيان وان كان البيان جاريا في الاجماع ايضا لانحطاط رتبته عنها في
الاصلية ثم البيان في اللغة مصدر بمعني الظهور وبمعني الاظهار والثاني
بالمقام انسب فيكون متعلقا باعلام ما ليس بمعلوم وهو لا يحصل الا بدليل العلم يحصل
منها ثلاثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان
يطلق علي كل واحد من هذه الثلاثة وكذلك اختلف في تعريفه فمن نظر الي الاول
كابي بكر الصيرفي عرفه بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الي حيز الوضوح والتجلي
وهو غير جامع لما يخرج عنه من بيان التقرير والتغيير والتبديل والبيان ابتداء من
غير سبقة اشكال واجماع مع ما فيه من استعمال لفظي التجلي والوضوح وهما مترادفان
واستعمال لفظ الحيز وهو حقيقة في الجوهر ومن نظر الي الثاني كابي بكر الدقاق
وابي عبد الله البصري عرفه بان العلم الذي يتبين به المعلوم وفيه نظر لان هذا
حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف والاصل خلافه مع ما فيه من

تخصيص البيان بالعلم دون الظن ايضا مع انه يعمهما ومن نظر الي الثالث كاكثر
الفقها والمتكلمين عرفه بانه الدليل فيشمل الكلام والنقل والاشارة والرمزلات
كلا منهما دليل مبين وهو وان غلب استعماله في الدلالة بالقول الا ان كل مقيد من كلام
الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه بالتحري علي علة الحكم فهو بيان
لان جميعها ادلة وان افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان من حيث انه يقيد
العلم بوجوب العمل قوله من الكتاب والسنة واقسامهما كالخاص والعام ونحوها وكالمتواتر
والمشهور والاحاد قوله فان الطاير يستعمل في غير حقيقته وكذا يطير فانه يقال فلان
يطير بهمته وللبريد طاير لاسراعه في مشيه فتذكر الجناحين قرر الحقيقة وقطع احتمال
ارادة المجاز في لفظ طاير ويطير قوله فان اسم الجمع يعني الملايكة فانه اسم جمع
وحاصله ان الملايكة اسم عام شامل لجميع الافراد علي احتمال ان يكون المراد بعضهم
فقوله كلهم قرر معني العموم وقطع احتمال ارادة الخصوص واما اجمعون فقد تقدم
الكلام عليها قوله ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامراته انت طالق قايلا
عنيت به الطلاق من النكاح لان تصريحه بذلك مقرر لمقتضي الكلام وقاطع لاحتمال
ارادة المجاز او لما هو بمنزلته لان الطلاق وان كان حقيقة شرعية عرفية في رفع
النكاح ولكن يحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا ينوي ديانة فكان المعني
اللغوي مجازا للمعني العرفي قوله وهو بيان ما فيه من المشترك والمجمل والمشكل والخفي
قوله والمشترك مثل قوله تعالي ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض
فبين النبي صلي الله عليه وسلم ان المراد الحيض بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان فاندفع الاشتراك ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامراته انت باين
ناويا به الطلاق لان نيته لذلك مقررة للمراد قاطعة لما يحتمله البينونة باشتراكها
من القطع عن الخيرات وغيرها قوله وانهما يصحان موصولا ومفصولا يعني بيان التقرير
والتغيير يصحان موصولين ومفصولين اما بيان التقرير فبالاتفاق لانه مقرر
للظاهر وموافق له فلا يفتقر الي التاكيد بالاتصال واما بيان التغيير فكذلك

عند العامة يصح موصولاً بالمبين ومفصولاً عنه الى وقت الحاجة الى الفصل وعند
بعض المتكلمين كالجبائي وعبد الجبار وابي هاشم ومن تابعهم والظاهريه والحنابلة
وبعض الشافعيه لا يصح بيان التفسير الا موصولاً بالمبين واما تاخيره عن وقت
الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا عند من جوز التكليف بالمحال كالاشعري **قوله**
كالتعليق بالشرط والاستثنا اعلم ان المصنف جعل التعليق والاستثنا بيان تغيير
والنسخ بيان تبديل موافقاً لفخر الاسلام رحمه الله نظراً الى ان النسخ بيان انتها مدة
الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل شمس الايمة رحمه الله الاستثنا بيان
تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه حد النسخ غير
حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة والنسخ دفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بياناً
نظراً الى ذلك وان كان بياناً لانتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما
في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء
معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان
انتهاء مدة الحكم كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ
بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتدا وان اريد بالبيان اظهار
ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتدا مثل اقيموا
الصلوة **قوله** تسميتها بياناً مجازاً هذا ما ذهب اليه صدر الاسلام وذهب غيره الى
ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان والتغيير في كل منهما اما وجودهما
في التعليق فلان الشرط وهو ان دخلت الدار مثلاً لما حال بين قول القائل لعبده ٤٠
انت حر وبين محله وهو العبد يعتبر عن افادته ايقاع العتق للحال وصار لا يفيده
الا عند وجود الشرط وبه تبين ايضاً ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع
العتق للحال واما وجودهما في الاستثنا فلان الاستثنا وهو الا عشرة مثلاً لما
اتصل بالقول المقابلة على ما به تغيير قوله له علي ماية عن كونه ملزماً لا بمجموع

المائة وليكون ملزماً لتسعين منها فقط وتبين ايضاً ان ليس المراد الالزام بمجموع المائة
قوله الا ان في الاستثنا يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله وهذا وجه كونه تسميتها
بالبيان مجازاً اما في الاستثنا ابطال بعض الكلام فظاهر واما في التعليق ابطال الكلمة
فاعتبار منع ثبوت حكمه في الحال الى زمان وجود الشرط ولان شان هذا الكلام قبل
التعليق الثبوت في الحال فلما علقه بطل ان يكون ايقاعاً لان الشي الواحد لا يكون
مستقراً في محله ومعلقاً **قوله** وانما يصح ذلك موصولاً باجماع الفقهاء ونقل عن
ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثنا منفصلاً عن المستثنى منه
وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض عنه انه قدر زمان الطول لسنة فان
استثنى بعدها بطل وجا عنه التقدير بستة اشهر وبشهر عن ابي العالية انه مقدر
اربعة اشهر وعن الحسن وعطا وطاوس بالمجلس وبه قال ابن حنبل وقال بعض المالكيه
انه يصح انفصاله بنيه عند التلفظ بالمستثنى منه وتبين المضمر وهو التكلم فيما
بينه وبين الله تعالى **قوله** ولو صح الاستثنا منفصلاً لقال فليستثن وليات بالذى
هو خير لان تعيين الاستثنا للتخلص اولى لكونه اسهل **قوله** والحديث الذي رواه
غير صحيح ولان صح فلا يتعين ان يكون الاستثنا ملحقاً بكلامه الاول لجواز التقدير
افعل ان شاء الله تعالى وكذا الكلام في ابن عباس رضي الله عنهما فانه يجوز ان يكون
ممن يعتقد صحة اضمار الاستثنا عن التكلم ويدين فيما بينه وبين الله تعالى
لا في الظاهر وانما وجب تاويل كلامه لان غيره من الصحابة رضي الله عنهم كانوا ايضا
من الفصحا ولم يجوزوا ذلك فحمل كلامه على الوفاق اولى من الخلاف **قوله** واختلف
في خصوص العموم الخ اعلم ان التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه
من البحث والتفصيل **قوله** فعندنا وعند بعض اصحاب الشافعي لا يقع متراخياً بمعنى
ان دليل الخصوص اذا ورد متراخياً لا يكون بياناً لكون المراد من العام بعضه ابتدا
بل يكون نسخاً للحكم مقتصراً على الحال فيستمر ان العام لا يصير به ظنياً لان
صيرورته ظنياً انما هو باعتبار احتمال خروج افراد عنه بالتعليل ودليل النسخ

لا يقبل التقليل **قوله** وعند الشافعي اي اكثر اصحابه وكذا عند بعض اصحابنا والاشعرية
والمعتزلة يجوز الخصوص متراخيا كما يجوز فوريا بمعني انه بيان وتفسير للعام
قوله والمطلق عام عندهم اي عند من جوز تراخي البيان وقد تاخر بيان اوصافها
الي ان سألوه كما نطق به القران الكريم **قوله** من قبيل تقييد المطلق لان البقرة نكرة
في موضع الاثبات فيكون خاصة والخاص لا يحتمل التخصيص وتقييد المطلق نسخ
عندنا فلذلك صح التقييد متراخيا عن مقيده لان النسخ لا يجوز الا متراخيا
اتفاقا **والحاصل** ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا علي ما مر فلا يستقيم حمل الاية
دليلا اذ هي من محال النزاع واعترض بانه يؤدي الي النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من
العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان **والجواب** انهم علموا ان الواجب
عليهم بقرة مطلقة والتردد انما هو في التعيين ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما
لو ذبحوا ادني بقرة اجزاتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم **قوله** فتبين ان المراد منه
الاهل من حيث المتابعة فكذا لم يتناول الاهل الا ابن الكافر وهو كنعان لانه ليس
من اهل متابعته لان الابن قد خص من عموم الاهل بقوله تعالي انه ليس من اهلك
وانما قال نوح ان ابني من اهلي لظنه انه امن لما دعاه بقوله تعالي يا بني اركب معنا
ولا تكن مع الكافرين فلما وضح له امر بنفيه عن اهله اعرض عنه **وقال رب اني
اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم** ولا يبعد مثل هذا في معاملات الرسل بناء علي
العلم البشري الي ان ينزل الوحي **قوله** ولهذا روي انه عليه السلام قال ما اجهلك
بلغة قومك الخ ولئن سلمنا ان الرسول صلي الله عليه وسلم سكت عن الجواب الي
ان نزل الوحي فانما كان لما يعرفه من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم بان
الكلام لم يتناولهم ثم ان الله تعالي بين تعنتهم بقوله تعالي ان الذين سبقت لهم منا
الحسني فكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس علي وجه التقرير وهو يصح متصلا
ومتراخيا ومثل هذا حسن وان لم يكن هذا محتاجا اليه في حق من لم يتعنت فهو ابتدا
بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص للعام واحتمال المجاز **قوله** الاستثنا قد

وتقرير الجواب ان هذا [illegible] ليس من قبيل التخصيص [illegible] العموم [illegible] تقييد المطلق

اشتهر فيما بينهم الاستثنا حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثنا
واما لفظ الاستثنا فحقيقة في القسمين بلا نزاع وعلي الاول قيل الصواب ان يقسم
الاستثنا اولا الي قسمين ثم يعرف كل واحد علي حدة لان ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن
جمع مختلفي الماهية في حد واحد وذلك لان الحد يبين الماهية بذكر جميع اجزائها
مطابقة او تضمنا والمختلفان في الماهية لا يتساويان في جميع اجزائهما حتي يجتمعان
في حد والدليل علي اختلاف حقيقتهما ان احدهما مخرج والاخر غير مخرج لكن يمكن
جمعهما في حد واحد باعتبار اللفظ لان مختلفي الماهية لا تمتنع اشتراكهما في اللفظ فيقال
المستثني هو المذكور بعد الا واحدي اخواتها انتهي ولقائل ان يمنع اختلافهما في
الماهية فيقال في حد المتصل هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه
بالا واخواتها والمنقطع هو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه
قوله لان احدهما مخرج من متعدد والاخر غير مخرج قلنا ان المتصل مخرج من متعدد
بل حقيقة المستثني متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا واحد اخواتها مخالفا
لما قبلها نفيا او اثباتا ثم نقول كون المتصل داخلا في متعدد لفظا او تقديرا من شرطه
لا من تمام ماهيته فعلي هذا المنقطع داخل في هذا الحد كما في جاني القوم الا حمارا المخالفة
الحمار للقوم في المجي هكذا ذكره بعض المحققين من النحاة **قوله** كقوله له علي الف درهم
الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثنا فتلزمه الالف لا الثوب ويكون في قوة قوله علي
مائة لا ثوب فانه ليس علي ويصح عنده فتلزمه الالف الا قيمة الثوب لانا لما قلنا
بان الاستثنا تكلم بالباقي بعد الثنيا لزمنا اعتبار ان يكون الصدر متناولا
للمستثني ليتحقق مسمي الباقي وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعني
حتي لا يصح الاستثناء المثليات من النقدين فضلا عن القيميات كما قال به محمد
وزفر ولكن استحسن ابو حنيفة وابو يوسف اعتباره ايضا بحسب المعني فقط اذا
قربت المجانسة عملا بكمال المجانسة بقدر الامكان حتي جوزنا استثنا المثليات من
النقدين والشافعي قال بانها جنس واحد يعني لما يجمعهما من الثبوت في الذمة

وجريان الاستقراض فيها وان كانت اجناسًا مختلفة ومعناه في القيمات لعدم ذلك
لما عول في ذلك على المعارضة لانه لا يصلح ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة ولا معنى
فلزم الغائها وان تعددت المجانسة تصحيحًا لها بقدر الامكان فيلزمه القول بصحة
استثنا القيمي من النقدين باعتبار مطلق المالية ان كان كما قيل بانه انما يقول بذلك
في المتصل دون المنفصل والا فالمعول عنده انما هو على اعمال المعارضة سوا كان الصدر
منتظما للمستثنى اولم يكن كما ان المعول عندنا انما هو على كون الصدر منتظما للمستثنى
ولو بالمعنى القريب لا على المعارضة كما قال به الشافعي **قوله** على ان قولنا لا اله الا الله
كلمة التوكيد وان قولنا لا اله الا الله اثبات انه تعالى الاله الحق بطريق المعارضة
اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته ولم يكن عمل الاستثنا بطريق المعارضة
واثباته حكمًا مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الباري بل ينفي الالوهية عما
سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه
لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده
فبثبوت الاستثنا يدل على اثبات حكم المخالف للصدر **قوله** ولنا قوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عامًا هذا احتجاج لابطال لمذهب الخصم ببيانه ان الاستثنا
لو كان عمل بطريق المعارضة للزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل
اما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح
عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته
ثم عارضه الاستثنا في الخمسين فيلزم كونه نفيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبته اولا
وهو عين المحال لان الالف اسم خاص بمنزلة العلم فلا يستعمل في غيره لا حقيقة ولا
مجازا لكونها علمًا فاطلاقها على ما دونها يكون كذبا بخلاف العام فانه يصدق على
الثلاثة فما فوقها فمتى نقص منه شيء يكون اطلاقه اللفظ على الباقي بلا خلل لوجود
العموم ولقايل ان يقول يجوز استعماله فيما دونها مجازا باعتبار اطلاق اسم الكل
على البعض فانه شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض اعضايه والجواب

ان اطلاق الكل على الجزء لا يصلح طريق المجاز هنا لان من شرطه ان يكون الجزء
مختصًا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء وهو الجزء المختص وها هنا ما دون الالف
مثلا كما يصلح جزء الالف يصلح جزء الالفين ولثلاثة الاف وغيرها فلم تصلح هذه
الجزئية طريقا للمجاز **قوله** وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يعني سقوط
حكم البعض الذي تناوله الصدر انما يكون في الايجاب اي الانشا لا في الاخبار لان
الانشا اثبات امر حال فيجوز ان يعارضه شيء يمنع من ثبوته خلاف الخبر لان حالية
المعنى لا توجد منه لان صحة الاخبار عما كان ينبني على وجود المخبر به في الزمن الماضي
والمعارضة انما يتحقق في الحال فلا يلتمسان **قوله** لان حكمه يتوقف بالاستثنا
الظاهر ان الضمير راجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع الى المستثنى ولو قال لان
حكمها اي المستثنى والمستثنى منه كما ذكره بعض الشراح لكان اولى **قوله** فاذا لم يبق
بعد اي اذا لم يبق بعد حكم الاستثنا المستثنى منه ضرورة انتهايه ظهر النفي والاثبات
والحاصل انه يجب ان يتصف المستثنى بضد حكم المستثنى منه وثبت النفي والاثبات
ضرورة ان حكمه يتوقف بالاستثنا كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر الضد بانتهاء ضده
بالاستثنا سمي وجوده وعدمه بعده اثباتًا ونفيًا مجازا من باب اطلاق الاخص على
الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما
يتحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس فعبروا عن انتفاء حكم الصدر
بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس
قال في التقويم **قوله** من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك
اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم تجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب
على المقر ليس بنفي ناف للوجوب عليه بل لعدم الوجوب عليه **قوله** فكان المستثنى
الاولى ان يقال فكان الاستثنا بمنزلة الغاية الخ فقولك لا عالم نفي لصفة العلم
على العموم فلما قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العلم لوجود
العلم كالليل ينتهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الصورة تعين هو للثبوت ضرورة

قوله وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت
بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا عبادة وحكم المستثنى
ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثنا المفرغ للقطع بان مثل
ماجاني الا زيد وما زيد الا قايم مسبوق لاثبات مجي زيد وقيامه بابلغ وجه واكده
حتى قالوا انه يفيد تاكيدا على تاكيد قوله ولذلك اختير في كلمة الشهادة لا اله الا الله
ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا الخ هذا مذهب الحنفية واما
عند الشافعي ومالك واحد فاثبات الالوهية بحسب اللغة لان الاستثنا من النفي
اثبات عندهم فيكون بطريق العبارة واما عند القاضي واتباعه فبالضرورة
لان الاله لما كان موجودا يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فان قلت ما السر في
تخصيص مذهب الحنفية بالاشارة دون الضرورة قلنا مهما امكن الاثبات بوجه
من الوجوه فلا يقول بالضرورة واما القاضي واتباعه فلما لم يقولوا بالاخراج
هاهنا حتى يمكن القول بالاشارة ايضا قالوا ان الاثبات بالضرورة فان قلت
اذا قال الدهري النافي للصانع لا اله الا الله يحكم باسلامه بالاجماع ان الاثبات
بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القاضي فالجواب انما حكم باسلامه لان هذا
القول يدل على التصديق لغة وعرفا فتشهد بذلك قوله عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وهذا من قبيل قصر الافراد بالنسبة
الى المشترك ويجوز ان يكون قصر قلب بالنسبة الى الحاجة وقصر تعيين بالنسبة
الى المتردد لكن الاول هو الانسب هكذا قيل فان قلت اي قسم من اقسام القصر
اقصر حقيقي ام اضافي قلت الظاهر ان المراد هو القصر الحقيقي فان قلت اي نوع
يقصد من الحقيقي هاهنا اقصر الموصوف على الصفة ام بالعكس قلنا التحقيق ان
المطلوب بينهما هو قصر الصفة على الموصوف فان الاله يتضمن معنى الوصف فان
قيل فهل يجري قصر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع قلنا نعم فان قلت قد
صرح بعضهم بانها لا تجري في القصر الحقيقي اجيب بحمل كلامه على انها لا تجري في قصر

مطلب مهم جدا

الموصوف على الصفة من الحقيقي والا فلا يتم وكلامنا في قصر الصفة على الموصوف
فان قيل فهل يمكن قولنا لا اله الا الله بدون اعتبار الافراد والقلب والتعيين قيل
يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم في مضمون هذا القول كما اذا كان
المتكلم خاطب به نفسه سلوكا في طريق التجريد فان قيل هل يجوز ان يكون القصر هنا
اضافيا قيل يجوز اذا كان المراد من الوجود هاهنا مطلق الوجود وسلط النفي على وجود
ما عدا المستثنى فان الوجود منفي عن ممتنع الوجود لا عن ممكن الوجود واما اذا كان
المراد من الوجود الواجب فلا يكون القصر الا حقيقيا فتامل قوله ولقايل ان يقول
الاستثنا نص الخ حاصل هذا السوال انه لا يصح جعل الاستثنا بمنزلة الغاية
لانه لو صح مجازا ان يثبت معه مثل حكم المستثنى منه كما يجوز مثله في الغاية وهو ممنوع
كما ذكره الشارح والجواب انا لا نسلم انه نص في الخروج لاستحالة دخول زيد في قولك
جاني القوم الا زيدا في حكم المجي ثم الخروج عنه بل هو مانع من الدخول على معنى انه لولاه
لكان داخلا وانما لا يصح عنده حكمه معه لانه لا يجتمع مع المناهية فانه لو صح ذلك
لم يبق مانعا وانما صح ذلك في الغاية لانها ليست بمانعة بل هي منهية للحكم لا غير وانما
شبه بها في ان الحكم يتقدم في المستثنى لعدم الدليل كما يتقدم في الغاية لعدم الدليل
وما ذكره من الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم التشبيه اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم
ما قيل اذ هو متروك بالاجماع والا لكان الاستثنا عن الغاية لا مثلها قوله والجواب
عن الشافعي الخ هذا الزام للشافعي في ان الاستثنا عمله بطريق المعارضة قوله انما يكون
الخ ما في انما موصولة لا انها اداة حصر قوله لقايل ان يقول الخ هذا من جهة الشافعي
ويمكن ان يقال ان التناقض عنده في استثنا البعض ايضا فلا يرد هذا السوال وفي
الميزان لا نص عن الشافعي ان عمل الاستثنا بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا
على الخلاف بمسايل ولكن الصحيح انه لا خلاف انه بطريق المباينة لا بطريق المعارضة
لانه خلاف اجماع اهل اللغة في الحقيقة لانه يظهر اثر الخلاف في المسايل والله اعلم
بحقيقة الحال قوله اي الحقيقة وهو ما كان من جنس الاول وداخلا فيه ولولا الاستثنا

اي صيغته فانّ لفظ الاستثنا يطلق علي فعل المتكلم وعلي المستثني وعلي لفظي الصيغة
ولفظ الاستثنا والمستثني حقيقة عرفية في القسمين علي سبيل الاشتراك واما
صيغة الاستثنا فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة الاخراج ولا
اخراج فيه لان الصدر لم يتناوله وقيل حقيقة فيهما ثم قيل انه موضوع للقدر المشترك
بينهما فيكون متوطيا وقيل انه موضوع لكل واحد علي حدة فيكون مشتركا لفظيا **قوله**
يجعل مبتدا يعني المنقطع يجعل بمنزلة كلام مبتدا حكمه بخلاف حكم الاول اذ لا تعلق
له باول الكلام الا من حيث الصورة ويكون حرف الاستثنا بمعني لكن ولا بد لصحة
الاستثنا المنقطع من مخالفه بوجه من الوجوه بان ينفي من المستثني الذي ثبت للمستثني
منه او يكون المستثني نفسه حكما مخالفا للمستثني منه نحو ما نفع الا ما ضر فلا يقال
ما جاني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما **قوله** الزجاج الخ حاصله انه
يمكن ان يكون الاستثنا في الاية منقطعا ومتصلا فان القوم انما كانوا يعبدون الاصنام
خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله فهو متصل ويحتمل المعني
الي انهم لما سووا في العبادة بين الله والاصنام اعلمهم بانه قد تبرا مما يعبدون الا
الله تعالي فانه لم يتبرا عن عبادته **قوله** معطوفة بعضها علي بعض اي بواو العطف
حتي لو لم تكن الجمل متعاطفه او كانت متعاطفة بغير الواو فانه لا خلاف في
صرف الاستثنا الي الكل **قوله** وعندنا ينصرف الي ما يليه الخ ومما يظهر فيه ثمرة
الخلاف بيننا وبين الشافعي **قوله** تعا والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا **م** فان الاستثنا وقع بعد ثلاث جمل في الاولي منهن الامر بالجلد وفي الثانية
النهي عن قبول الشهادة وفي الثالثة الخبر بالفسق فعنده تقبل شهادة القاذف
بعد التوبة وعندنا لا تقبل مع الاتفاق منا ومنهم الي الاستثنا لا يرجع الي الجملة التي
فيها الامر بالجلد لكونه حق الادمي فلا يسقط بالتوبة **قوله** بخلاف الشرط لانه
مبدل الخ لقائل ان يقول المراد من التبديل لا يخلو اما ان يكون هو التغيير والا بسبيل

نتو
ويحل

الي الثاني لانه من بيان التغيير ولا الي الاول لانه يلزم ان يكون مثل الاستثنا
ويمكن ان يجاب بان المراد به الاول لانه ليس بنسخ ولا يلزم ما ذكرتم لان الاستثنا
يغير الحكم فيخرج اصل الكلام عن العاملية في البعض والشرط وان غير لم يخرج اصل
الكلام عن العمل بان قيل ان اردتم انه لا يخرجه حال التكلم فليس بصحيح لان مذهبكم
ان المعلق بالشرط لا ينعقد شيا عند التكلم وان اردتم حال وجود الشرط فليس بمبدل
ايضا **اجيب** بانه لا يخرجه حال وجود الشرط ولا يلزم ان يكون مبدلا حينئذ بل هو مبدل
حال التكلم فان قول الرجل انت طالق يقتضي وقوع الطلاق في الحال واذا شفع الشرط
اليه غير الحكم الي وقت الدخول فهو وان خرج الكلام عن العمل ابتدا لكنه لم يخرجه
انتها بخلاف الاستثنا فانه ليس له حالتان فيكون مخرجا في كل **قوله** اي البيان
الحاصل لاجل الضرورة المناسب ان يقول البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم
قالوا الاضافة في بيان الضرورة اضافة الشي الي سببه لانه انما سمي بيان الضرورة
لكونه سببا عنها فالاولي ان يحل الاضافة بالسببية لا بالعلية اللهم الا ان يقال
السبب هنا في معني العلة **قوله** وهو اربعة اقسام بالاستقرا ما هو في حكم المنطوق
وما يثبت بدلالة حال الساكت وما يثبت لضرورة دفع الغرور وما يثبت لضرورة
طول الكلام **قوله** اي في حكم النطق وقع في التحقيق ايضا مثل هذه العبارة واعترض
عليه بانه لا ضرورة يستدعي الي العدول عن المنطوق الي النطق لان ولاية الناقي
لو كان منطوقا كان بيانا لاستحقاقه الباقي لان البيان كما يطلق علي الاعلام وعلي
العلم فيطلق علي الدليل الذي يحصل به العلم كما ذكرناه في اول فصل البيان فاذا لم
يكن منطوقا بل كان مسكوتا عنه بعد تقدم ووارثه ابواه الثلث فهم ذلك بصدد
الكلام لا بمحض السكوت فكان ولاية الباقي في حكم المنطوق وهذا وجه حسن فلا
ضرورة الي العدول **واجيب** بان هذا الاعتراض بنا علي ما توهم ان الشارح فسر
المنطوق بالنطق علي معني اما ان يكون في حكم النطق وليس كذلك بل بين منطوقية
بقوله اي النطق برفع القاف يدل علي حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق

واراد بالنطق التكلم بصدد الكلام مع بيان نصيب الام انتهي وانت تري ان
هذا الشارح جعله تغييرا علي تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهو
ظاهر اما النطق اذا جعل عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار اي الدليل
الذي يحصل به العلم كما هو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون المنطوق بمعناه الحقيقي
لان المصدر فلا يحتاج الي حينئذ الي تفسيره بالنطق فتامله تفهم **قوله** صدر
الكلام اي وهو قوله تعالي وورثه ابواه **قوله** ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه
الثلث دل علي ان الاب يستحق الباقي ضرورة لعدم تصرف احد سواه ولان الباقي
لو لم يكن الاب لبقي نصيبه مجهولا وهو مخالف لسوق الكلام اذ هو مسوق لبيان
نصيب الابوين فيكون الباقي الاب ثابت بالمجموع من اثبات الشركة بين الابوين
وبيان نصيب الام والسكوت عن نصيب الاب اذ هو في قوة ان يقال فلامه الثلث
ولابيه ما بقي لان اثبات الشركة علي وجه الاختصاص بالشركتين وتعيين نصيب
احدهما تعيين لنصيب الاخر بالضرورة واعترض بانه لا مدخل للسكوت في عرفان
نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط **واجيب**
بان للسكوت مدخلا فيه لان الموضع للبيان هو الكلام والسكوت ينافيه الا ان في
بعض المواضع اخذ السكوت حكم الكلام لدليل دل عليه نصا دكان الكلام وجه
تقديرا ثم لا شك ان التكلم بنصيب الاب ليس بموجود هنا بل هو مسكوت عنه وان
الكلام الاول ليس ببيان لنصيبه بالوضع ولا بالاستفادة ولكن يلزم منه ان
يكون نصيبه الباقي فاخذ هذا السكوت حكم البيان والتكلم بهذا الدلالة
ونظير هذا النوع من الفقهيات اذا قال رب المال للمضارب ضاربتك علي ان يكون
لك نصف الربح وسكت عن نصيب نفسه او بالعكس لثبوت الشركة بينهما بصدد
الكلام وهو عقد المضاربة لانه عقد شركة في الربح والاصل في المال المشترك
اذا بين نصيب احدي الشريكين يكون بيانا لنصيب الاخر كما تقدم في نصيب الاب
فان قال مثلا لي نصف الربح كانه قال ولك ما بقي كما لو صرح بذلك **قوله** او يثبت

بدلالة حال المتكلم هو مجازا اي بدلالة حال الساكت المشاهد وكانه لما جعل سكوته
بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما كذا ذكره بعض المحققين واعترض بان المراد من المتكلم
هنا الذي من شانه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شانه ان يتكلم لما كان سكوته دليلا علي
الحقيقة وهذه الفائدة لا تحصل اذا فسر المتكلم بالساكت واجيب بان ما ذكر مجاز
ايضا وقوله من شانه ان يتكلم بيان مجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره
بالساكت اولي لانه في بيان دلايل السكوت عند معاينة امر ثم بيان مجوز المجاز باي
وجه تيسر فما ذكره بعض المحققين في بيان وجه المجاز وجه حسن وما ذكره هذا المعترض
وجه اخر ولا تنافي بين الوجهين الا ان الاول امر خاص وهذا امر عام اومن شان كل
انسان ان يتكلم فكان الاول اولي لا نسلم ان المراد من شانه ان اراد من شانه ان
يتكلم لانه انسان فذلك لا يوجب لان يكون سكوته بيانا وان اراد من شانه ان يتكلم
في هذه الصورة فذاك غير مسلم لان من شانه التكلم اذا راي مخالفا لا اذا راي اما اذا
راي موافقا له فلا نسلم ان من شانه ان يتكلم **قوله** كسكوت صاحب الشرع الخ وفي
بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلي الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول وفي بعض
نسخ اصول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا علي الانكار
فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي صلي الله عليه وسلم
النهي عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها او اعتقاد اباحتها ولا يكون كذلك
فان كان الاول كسكوته عن ذويته كافر اي يمشي الي الكنيسة فلا يدل ذلك علي جواز الفعل ولا
علي كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه فقال قوم
ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل علي الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل
علي النسخ وذهب طائفة الي ان تقريره لا يدل علي الجواز والنسخ **قوله** وذلك يدل علي
حقيقة الامر لان بيان المشروع واجب علي الرسول عليه الصلوة والسلام لكونه
مبعوثا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب لانه حرام في حق غير النبي صلي الله عليه وسلم
مع القدرة فلهذا جعل سكوته ادبا له فكيف في حقه مع قوله عليه السلام الساكت

عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جايز
بالاجماع الا عند من جوز التكليف بالمحال **قوله** كسكوت المولي حين راي عبده يبيع
ويشتري ما ليس من ضرورات الخدمة فانه يكون اذنا له في التجارة عندنا دفعا
للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبيد ولا يمتنعون من ذلك عند
حضور المولي اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولي كان محجورا تتاخر الديون
الي وقت عتقه ولا يدري متي يعتق وهل يعتق او لا فهو غير معلوم فيلزم اتوا حقوقهم
ويلحقهم من الضرر ما لا يخفي ويصير المولي غادا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله
عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن غشنا فليس منا **وقال** الشافعي رضي الله عنه
لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون الرضي وان يكون لفرط الغيظ وعدم الالتفات
اليه وقلة المبالاة بتصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة قلنا
نعم ولكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضي لنشر العادة فيما بين الناس بذلك
ومن هذا القبيل رضي الشفيع بسكوته عند العلم بالبيع فانه يستدل بسكوته عن
الطلب علي تركه الشفعة ويجعل ردا للشفعة كالتنصيص علي اسقاطها بصريح النطق
وان لم يكن السكوت موضوعا للبيان بل ضده دفعا للغرور والضرر عن المشتري
فانه يحتاج الي التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة
فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او يتصرف وينتقض تصرفه ولا يخفي ما فيها
من الضرر **قوله** وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فكان كالاجماع منهم
علي الحكم بردها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة
منفعة ولد المغرور ووجوبها للمستحق علي المغرور فحل ذلك محل الاجماع علي ان
المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد او شبهته بدلالة حالهم فان الموضع موضع
الحاجة الي البيان لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل به وكانت هذه
الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم ثم لم يسمعوا
فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي ولا يقال

انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم تكن له منفعة لانا نقول
قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل علي ان المنافع كانت
موجودة وان الولد كان كبيرا **قوله** او تثبت ضرورة طول الكلام هذا اصل متفق
عليه بيننا وبين الشافعي رضي الله عنه وانما خالفنا في العدد المبهم اذا عطف عليه
ما هو مبين في نفسه وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالقفيز من الحنطة
والقنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بيانا للعدد المبهم او لا فعندنا يكون
بيانا له فيكون من هذا الاصل وعنده لا يكون بيانا له فلا يكون منه فقول القايل
لفلان علي ماية ودرهم او ماية ودينار او ماية وقفيز حنطة او ماية وقنطار زيت
يكون عندنا اقرارا بالمجموع المقر به من المعطوف عليه من جنس واحد وهو من جنس المعطوف
المعطوف وعنده يكون اقرارا بمفسر فيلزمه وبمبهم فيلزمه تفسيره بما شاء له لانه
قد ابهم الاقرار بماية ولم يعقبه بما يصلح بيانا له لان المعطوف لم يوضع للتفسير
لغة اذ العطف موضوع للمغايرة حتي امتنع عطف الشي علي نفسه والتفسير موضوع
لعدمها حتي كان البيان عين المبين فاذا لا يصلح العطف للبيان وضعا والا لزم ان
يكون بيانا في قوله علي ماية وثوب او ماية وشاة او ماية وعبد لتحقق العطف
الموجب له وليس اتفاقا وليس كذلك ما نحن فيه **قلنا** نعم وهو القياس ان قلنا بذلك
من حيث الوضع ولكنا لم نقل به وانما اثبتناه من حيث العرف استحسانا وذلك
لان العادة قد جرت في استعمال المقدرات التي تثبت في الذمم في معاملات الناس
بالاكتفا بذكر المعطوف المفسر في بيان المعطوف عليه المبهم تخفيفا واحترازا
عن طول الكلام فيما كثر استعماله **قوله** بخلاف قوله له علي ماية وثوب ونحوه مما
ليس من المقدرات في شي ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال في شي لا يجب في الذمة الا
في عقد خاص كالسلم او ما في معناه كالبيع بالثياب الموصوفة الي اجل لعدم العرف
فيه فالفارق حينيذ من المقدرات وغيرها انما هو العرف فان سلمه الشافعي تم
الالزام والا فلا بد من اثباته مع الخصم من دليل غيره فلو قال في اقراره له علي ماية

وثلاثة اثواب او مائة وثلاثة دراهم كانت المائة من جنس ما عطف عليها
ولزمه المجموع بالاتفاق لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسره فيصرف التفسير
اليهما لاحتياجهما الى البيان **قوله** التبديل هو النسخ في اللغة الخ قيل في الفرق بينهما
ان الاول رفع الحكم ببدل والثاني تارة يكون بلا بدل كتحريم نكاح الاخت وحرمة
الخمر وتارة يكون كانتساخ التوجه لبيت المقدس على هذا لا يصح تفسير التبديل
بالنسخ لان الاخص لا يفسر بالاعم **ويجاب** بان الاعم الاعمية بل ما قاله الشارح من
التساوي هو الحق ولا نسلم ان تحريم الاخت وحرمة الخمر بلا بدل لان الخمر كان اولا حلالا
ثم بدل بالحرمة فهي بدل عن الحل وكذا نكاح الاخت كان اولا حلالا ثم نسخ بالحرمة فهي بدل
عن الحل اذ بدل الشيء غيره يؤيده قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ثم النسخ في اللغة
يستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ومنه
تناسخ القرون والازمنة وثانيهما النقل والتحويل من مكان الى اخر ومن حالة الى
اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى
ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من وارث الى اخر ونسخ الكتاب **قوله**
ومعناه الشرعي ما عرفه المؤلف الخ هذا ما اختاره فخر الاسلام وقيل هو رفع حكم
شرعي بنص متاخر واعترض بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا
وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل واما ما كان لا رفع وايضا الحكم وتعلقه
العلمي قديمان لا يقبلان الرفع **واجيب** بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال
ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق
في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان
وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يحد ايضا بانه رفع حكم شرعي
بنص متاخر واما سببه فالابتلاء واما ركنه فالبيان المذكور في الحد وسياتي بيان
صفته ومحله وشرطه وحكمه ونوعه **قوله** اي بيان انتهاء مدة الحكم المراد من
الحكم المحكوم لان الحكم صفة لله تعالى القائمة بذاته اولا وابدا لا يجوز انتهاؤه

وقيل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق بالمكلف تعليق التخيير لان الحكم او تعلقه
القديمان **قوله** الذي كان معلوما عند الله تعالى قيل لا فائدة له ولئن سلم انه بيان في
حق صاحب الشرع لا يجوز ان يكون بيانا في حقنا وكون ظاهره البقاء لا ينافي كونه واجبا
اي لم يبين تاقيت الحكم المنسوخ للعباد مع كونه موقتا عنده **قوله** فصار ظاهره البقاء في
حق البشر لان اطلاق الامر بالشيء يوهم بقاءه على التابيد **قوله** وهذا على مثال القتل الخ
قال صاحب الميزان وهذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد
في الشرعيات والعقليات جميعا عند الله تعالى وفي الواقع اذ كلا المتنافيين يمتنع ان
يكون حقا في الواقع **واجيب** بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله تعالى فهو متعدد
بالنسبة الى العباد في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد
غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا محبوبا
عند الله تعالى **قوله** الاجتهاد وان كان خطا حقيقة واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقي
فمسلم وان اريد كونه حقا في حق العمل فممنوع **قوله** والنص وهو النكاح الاخوات الخ فان
قيل لم يكن المراد من النص قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
كما قيل فانه صريح في الجواز اجيب بان صدق الشرطية لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن
ان يقال بان المقدر حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فول وجهك الاية
وفيه نظر لان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يلزموا بخصوصا فلعل المراد من قوله بالنص
ما ورد في التورية **قوله** وجواب الخ تقرير الجواب لانه لا منافاة بين الحسن والقبح في
وقتين كالطبيب الحاذق يامر المريض بشرب الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت
اخر لاختلاف احواله وتبدل المصلحة **فان قيل** الامر بذبح اسمعيل على حسنه ثم نسخه
قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد **قلت** ذهب بعضهم
الى انه ليس بنسخ وانما هو استخلاف لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذا الفداء اسم لما
يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من
قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلاة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح

وانما امتنع لمانع من الخارج قوله ومحله اي النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يقيده
لشرعي فرعي ليخرج بالاول الاخبار الماضية والحالية والمستقبلة مما يودي نسخه الي
كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ وحرمته كهذا حلال و ذا حرام وبالثاني
الاحكام العقلية والحسية وبالثالث الاحكام الاصلية قوله لانه لو لم يحتمل الخ يعني
لو لم يحتمل ان يكون مشروعًا كالكفر لاستمر عدم مشروعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم
يحتمل ان يكون مشروعًا كالايمان بالله وصفاته لاستمر مشروعيته ضرورة فلا
يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ من جايزات المعقول لامن واجباتها
وممتنعاتها وانما كان ذلك لان لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لابد ان يكون
محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الي غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانًا
لمدته قوله كما يقال حرمت كذا سنة اي مثل ان يقول الشارع حرمت الشئ الفلاني
سنة او ابحته سنة وذلك بان يكون حكما محلا الخ قال القاضي الامام وليس هذا
النوع مثال من المنصوصات وذكر في بعض الحواشي مثاله قوله تعالي تزرعون سبع
سنين دابًا وقوله تعالي تمتعوا في داركم ثلاثة ايام قيل وليس بمستقيم لان ذلك
ليس من الاحكام والكلام فيها والجواب عنه ان تزرعون بمعني ازرعوا بدليل
قوله فذروه في سنبله وكان من الاحكام علي ان المقصود ايراد المثال ثم هذا النوع
لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالسنة مثلا فقد اخبر بحسنه الي
سنة فالنسخ قبل ذلك دليل البدا او الغلط تعالي الله عن ذلك وفيه نظر لان هذا
التركيب لا يزيد علي صحة صوموا ثم ينسخ قبل الغد قوله او تابيد نصا مثل ان
يقول الشارع اوجبت عليكم الصوم والصلاة ابدًا ولهذا كان التقييد بقوله تعالي الي
يوم القيمة تابيدًا لا توقيتًا اذ المراد من التابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف
وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقًا وان نقل بعضهم لانه خلاف لا يقوي دليله
لان بيان التوقيت بعد التنصيص علي التابيد لا يكون الا علي جهة وجه البدا و ظهور
الغلط تعالي الله عن ذلك هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم

واجب مستمر ابدا اما اذا كان قيدًا للواجب مثل صوموا ابدًا فذهب الجصاص والماتر
وشمس الايمة وفخر الاسلام وغيرهم من اصحابنا الي انه لا يجوز نسخه وذهب الجمهور
الي انه يجوز نسخه ومال الي ذلك جماعة منا ومن الشافعية واختاره ابو اليسر من
اصحابنا قوله لان مقصودنا ايراد النظير لان المقصود بيان المثال اعم من ان يكون
خبرًا او غيره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه الايضاح بخلاف الشاهد علي
انه يتعلق به وجوب اعتقاد تابيد اهل الجنة والشهادة فيهما وهو من الاحكام فصح
ايراده مثالا من هذا الوجه قوله ولا نبي بعده يعني بنوة حادثة تاتي بشرع ينسخ به
شرع نبينا والا فعيسي ياتي بعد نبينا لكنه تابع لشرع نبينا ومقرر له قوله
ويمكن ان يجاب عنه الخ جرت العادة ان الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون له
قويا بل يكون فيه شي وهذا الجواب ظاهر جيد قوي ولهذا ذكر بعض المحققين السوال
بصيغة قيل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب والشارح لما غير صيغة السوال
والجواب حصل في عبارته جوازه قوله وجوابه ان لا يجوع فيها من باب التقييد والاطلاق
يعني عدم التعري في الجنة مقيد بغير اكل الشجرة قوله ولقايل ان يقول تقييد المطلق
نسخ عندنا الخ مسلم ولكنه نسخ معني لا صورة كما ياتي والكلام هنا في النسخ صورة
ومعني قوله اعلم ان هذا الخلاف اي المذكور في نسخ الخبر في غير احكام الشرع قوله
اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه
تفصيل ان كان الخبر في حكم شرعي مطلق فانه يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل
الشي مطلقا ثم بحرمته وان كان في حكم شرعي موقت او مؤبد فلا يصح النسخ بان
قال الشارع هذا الشي حلال الي وقت كذا او ابدا فانه لا يجوز نسخه قبل مضي المدة
للزوم البدا قوله اي شرط جواز النسخ الضمير انما يعود الي النسخ كما في محله فعوده
الي الجواز عود الي الغير مذكور فكان الانسب ان يقول واما شرطه اي شرط النسخ
وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون
الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلًا عن المنسوخ متاخرًا

عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون الناسخ والمنسوخ من
جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله
فانها شرط لصحة النسخ عند قوم ومن الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل
والمراد به ان مضي زمن يسع الفعل المامور به بعد ما وصل الامر الى المكلف كان
يؤمر باربع ركعات في وقت بعينه ثم يرد عن ذلك ما يسع فيه اربع ركعات
فذهب اكثر الفقها وعامة اهل الحديث الى انه ليس يشترط لصحة النسخ بل يجوز
النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابو منصور
الماتريدي والقاضي ابي زيد والجصاص وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض
الحنابلة وجمهور المعتزلة الى اشتراطه وصورة المسئلة على وجهين احدهما
ايراد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا
ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا والثاني ان ايراد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل
انقضاء من يسع الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل
انقضاء اليوم الذي شرع في صومه لا تصم **قوله** بيان المدة لعمل القلب الخ لو قال
القلب وعمل البدن بالاضافة بدون لام لكان احسن **قوله** الا يرى ان الايمان
راس الطاعات الخ ولقايل ان يقول الاستشهاد بالايمان غير ناهض لانا نلتزم
الابتلاء والحقيقة ويمنع كونه محل النزاع **قوله** وكان نسخا قبل التمكن من الفعل فيه شي
لانه ان اراد به التمكن من فعل خمسين صلوات كلها فنسلم لكن لا يلزم النسخ قبل التمكن
من الفعل لان التمكن من مدة تصلح للجزء من الفعل كاف وان اراد به عدم التمكن
من مدة تصلح للجزء فممنوع ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثاني ولكنه كان مامورا باداء
الخمسين في الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع **قوله** قال عليه السلام نية المرء خير
من عمله فيه شي لان المراد من عمله المجرد عن النية ولو استدل بقوله عليه السلام
من هم بحسنة فلم يعملها كتبت حسنة لكان احسن لاطلاق العمل **قوله** فجاز ان يكون
العقد مقصودا لا الفعل لك ان تقول يلزم ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات

اذ المقصود من الامر ايجاد المامور به فانه بالوضوء مع الصلاة وليس كذلك **والجواب**
ان كلامنا في شرط دل الدليل على كونه مقصودا على ان الفعل في الاوامر ليس مقصودا
لعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل ذلك بدون وجود الاعتقاد **قوله** والحديث
مذكور في الصحيحين تلقته الامة بالقبول هذا الكلام دفع لما يقال هذا الحديث
من قبيل الاحاد فلا يصح التعلق به فيما طريقه العلم وتقريبا لدفع ان هذا حديث
مشهور قد ذكر في الصحيحين تلقته الامة بالقبول فهو في معنى المتواتر وفيه شي
لان تلقي الامة بالقبول لا تلحقه بالمتواتر ومجرد دعوى الشهرة لا يكفي في مقام الدفع
وتلقي الامة لا يدل على شهرته لان بعض الاحاد تلقوه بالقبول ايضا فان قيل المعتزلة
ينكرون المعراج اصلا ومن اقرب منهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر خمسين
صلاة ونسخها بخمس صلاة وانما ذلك شي زاده القصاص فيه كما زادوا غيره فيه مستدلين
بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مامورين
فالجواب ان اهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس
وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث فلم يجز القول بكونه من زيادة
القصاص والنبي صلى الله عليه وسلم كان اصل هذه الامة وكان مبتلا بالقبول
والاعتقاد في حقه وفي حق امته ويجوز ان يبتلي بامته لوفور شفقته كما يبتلي
بنفسه فكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبيح في شي واحد **قلنا**
الملازمة ممنوعة لان عين الحسن لا يثبت للمامور به بمجرد التمكن من الفعل قبل وجوده
لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبله فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل
وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شي مما ذكر فيجاز قبل التمكن
من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وذكر ابن حجر في فتح الباري ان هذا ليس نسخا
بالنسبة الى الامة بل بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لانه كلف بذلك قطعا ثم نسخ
بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة في حقه **قوله** لان التخصيص بالدليل
العقلي جايز دون النسخ وكذا يجوز تخصيصه بالاجماع وخبر الواحد دون النسخ وكيف

يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال **قوله** والاعماطي منهم اي من الشافعية كان يقول لا يجوز النسخ بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس يستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس يستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وما ذكره ضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم غير مقطوع بان المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص **قوله** لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء والنسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في انتهاء معرفة وقت الحسن في شي عند الله تعالى على ان اجماع على الخلاف الكتاب والسنة وان لم تطلع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعنا عليه عدمه في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولان النسخ لا يكون الا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في حياته لان الاجماع بدون رايه واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده **قوله** قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع **اعلم** ان القياس والاجماع كما لا ينسخان الكتاب والسنة لا ينسخان بهما ولا ينسخ احدهما بالاخر ولا الاجماع ولا القياس بالقياس على الصحيح **قوله** يلزم اجماعهم على الخطا فيه شي لان حقا الدليل لا يستلزم الخطا **قوله** قلنا شرط القياس عدم مخالفة الاجماع وكذا قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا بالاجماع **قوله** لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصلح جعله ناسخا لان شرط الناسخ ان يكون متراخيا عن المنسوخ فيكون مخصصا لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام لا يخفى ما في الجواب **قوله** قال بعض المعتزله يجوز ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب والسنه والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا لكن بعضهم حمل اطلاق ابن ابان على القول بان الاجماع ناسخا على ارادة انه دليل الناسخ لا انه ناسخ فلا يكون ثم خلاف في الحقيقة بل يكون الخلاف لفظيا **قوله** وانما يجوز نسخ الكتاب بالسنه

متفقا لما بين ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنه لانحصار دلايل الشرع في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنه بالسنه اذا كانت الثانية اقوى من الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي قال الشافعي ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه عدم الجواز والاخر الجواز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع ولقايل ان يقول المنسوخ ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والمتواتر انما يكون فكيف يكون ناسخا الا ان يقال المسموع من فيه عليه السلام كالمتواتر وفيه شي اذ لا حاجة الى قيد التواتر **قوله** وجوابه ان المراد المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ولانه يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال وما خالف فردوه والمنسوخ مخالف الناسخ فهذا يقتضي ان السنة لو كانت متقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ الا هذا فيكون مشترك الالزام على انه قد قيل **واجيب** ايضا عن هذا الحديث بانه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا والزمنا اتباع رسوله اذ ليس فيه بدون قيد العرض على كتاب الله تعالى قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية والحديث يلزمنا اتباعه بقيد العرض فيكون مخالفا للكتاب فلا يصح ولين صح فالمراد به اخبار الاحاد لا المسموع من الرسول بدليل قوله اذا روي ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع من الرسول كانه **قوله** وجوابه ان المراد من قوله ليبين ليبلغ **اجيب** ايضا بان النسخ عبارة عن انتهاء بيان مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب السنة بيانا لانتهاء حكم سنة بالسنة **قوله** نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلاة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت

بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض المحققين **اقول** لا شك ان الجواز الذي ثبت في ضمن
الوجوب حكم شرعي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع ذلك الجواز اما الجواز الذي هو الجزء
فهو باق فلا يرتفع الا بالحديث وهو ليس بحكم شرعي فالنزاع لفظي فتامل هذا **قوله** نسخ
الكتاب بالسنة مادون عايشة رضي الله عنها الخ قيل فيه بحث فانه لا نزاع في ان
الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد خبر الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان
قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللنا
لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن **واجيب** ان مثله لا يعلم بالراي فيحمل على السماع ونسخ
الكتاب بخبر الواحد جايز في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فحينئذ هذا النسخ انما كان
في حياته عليه السلام و قوله اباح لا يستلزم القران المتلو اذ السنة ايضا قران يفيد
الحل والحرمة والاباحة ولو علمت فيه قرانا لنلتة اذ هو الاصل وانا احللنا لم يعرف
تاخيره ولين سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على التسع **قال** شمس الايمة اتفقت
الصحابة رضي الله عنهم على كون هذه الاية يعني قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخة
وناسخها غير متلو في القران فدل انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره **قوله** فكيف
يترك بخبر الواحد الخ هذا السوال مع جوابه ظاهر جيد في حد ذاته لكن ليس له تعلق
بهذا المقام مما نحن فيه هذا وقد صح في شرح البدايع ان اية الوصية نسخت باية المواريث
وقد رد ذلك الاتقاني في شرح المنتخب والشارح رحمة الله عليه اخذه من بعض الشارحين
عند قول بعض المفتيين ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول فاعترض
بعض الشراح لهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب هذا الجواب فالشارح ظن ان
هذا السوال مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شي ينشا منه هذا السوال
اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عايشة رضي الله عنها فانه خبر واحد
نسخ به الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على هذا التقرير وانما المناسب الجواب الذي
ذكرناه قبل هذا فتامل والله الموفق **قوله** قران متلو فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب
بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة

قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد فيكون دليلا على جواز
نسخ السنة بالكتاب **قوله** انتسخت بقوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه
الا لا وصية لوارث فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القراءة **واعترض** بان الوصية
للوالدين والاقربين انما يستحق باية المواريث وهو قوله تعالى يوصيكم الله الاية
الحديث **واجيب** بان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي
في ثبوت حق اخر فلا دافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنفي
باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله لا وصية
لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة
اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا
من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** لكن الامة تلقته بالقبول فالحق بالمتواتر فيه نظر
لان تلقي الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواترة بل بعض الاحاد تلقته الامة بالقبول
فيرد النسخ بهذا الحديث على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالمتواتر وان
ادعى انه مشهور صحته ودعوى الشهرة لا يكفي بل لا بد من دليل ولين سلم انه مشهور
فالمشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما يجوز به الزيادة على النص لكن قال صدر
الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور جايز عندنا وهو خلاف المقرر في كتب الاصول
اللهم الا ان يراد بالنسخ الزيادة فانها نسخ معنى وكلام البزدوي يشير الى جواز النسخ
بخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة لان النسخ انما يكون في حياة النبي صلى الله عليه
وسلم والتواتر والشهرة بعده فكما جاز النسخ بهما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بهما
بعد النبي صلى الله عليه وسلم نسخ الكتاب لا بخبر الواحد **قوله** والمنسوخ انواع لما فرغ
عن تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة والحكم
جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان
هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون
منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب

لا بنظمه **قوله** ولقايل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي الخ قلنا هذا الايراد علي من عرفه بانه بانتهاء الحكم لانتهاء مدته اما من عرفه بما ذكر فيجاب بان هذا النوع من النسخ كان جايزا في حياة النبي صلي الله عليه وسلم الاستثنا في قوله تعالي سنقرئك فلا تنسي الا ما شاء وقال تعالي ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل علي الجواز فكان المصرف والشان دليلين لورود الشرع بهما نظرا الي ان الدليل لما اثبت حكما غير النسخ ولين سلمنا ان التعريف اكثري كما هو عبارة الفقها لكن القران يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود رضي الله عنه اي التواتر وكان المناسب ان يقول رواياه ليرجع الي ابن عباس وابن مسعود فان رجوعه اليهما اولي من رجوعه الي احدهما واذا لم يثبت التواتر لم تثبت القرانية فكيف يتصور نسخ التلاوة وهذا تتمة السوال **قوله** وبقي حكمهما لا تعلق له بالسوال وانما هو من تتمة الكلام **الاول** وكان الانسب تقديم هذا السوال بان يقال نسخت تلاوتهما بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب راويتيه او بالانشا وبقي حكمهما كذا قال فخر الاسلام الخ **قوله** ولقايل ان يقول ان قرا اي قراءة ابن مسعود او قراءة ابن عباس رضي الله عنهما الخ وكان الواجب ان يقول قراتهما وهذا السوال مكرر لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اي التواتر شرط فيهما فيما بقي بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الي القطع فكان الشارح رحمه الله نسي ذلك السوال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السوال غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل السوال الاول وكمله هنا **قوله** وذلك مثل الزيادة علي النص اختلفوا في ان الزيادة علي النص نسخ ام لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فليست بنسخ اتفاقا وان لم تكن كذلك فهي بيان اتفاقا ان قارنت المزيد عليه لكون ورود الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد والا فهي محل الخلاف وذلك مثل زيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة والتغريب علي الجلد في حد الزنا واختلفوا في ذلك علي ستة مذاهب **الاول** انها نسخ واليه ذهب علماء الحنفية **والثاني** انها ليست بنسخ واليه

ذهب الشافعية **والثالث** ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا **الرابع** ان غيرت المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار **الخامس** ان اتحدت مع المزيد عليه يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا **السادس** انها ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا **قوله** وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ اجيب عنه بانا نختار الاول ونمنع كونه من مفهوم اللغة لو صح كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لا مفهوم ولنا ان نختار الثاني ونمنع كونها العدم الاصلي لا يكون حكما شرعيا لانه انما يكون كذلك اذا لم يضف استمراره الي شي اما اذا اضيف فهو حكم شرعي كعدم جواز الصلاة بغير طهارة علي انا نمنع كون ذلك عدما اصليا وانما هو عدم شرعي ناشي عن سبب خاص فيكون حكما شرعيا فافهم **قوله** لان الزيادة نسخ عندنا الخ اعترض بانكم رددتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد واجيب بان الزيادة بطريق الوجوب لا تمنع اجزا الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعني عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هل رددتم تغريب العام علي سبيل الوجوب فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوي **فان قلت** اذا اقتصر المصلي علي الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا علي الاطلاق اذ لا قايل بالفصل قلنا النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر علي سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع **فان قلت** فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني **قلت** هي فرض من حيث كونها قرانا وواجب من خصوصية الفاتحة وعند تغاير الجنسين لا منافاة **قوله** حاصله ان التخصيص للاخراج اي لاخراج بعض افراد العام من حكم العام والتقييد للاثبات لان الحكم بعد زيادة كقيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق وهو الرقبة **قوله** وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة

وتقريب غام الحديث اخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصامت **قوله فصل**
في افعال النبي صلي الله عليه وسلم المراد منها الافعال الاختياديه التي تقع عن
قصد لا عن طبع وسهو ونوم واغماء ذلك ولم يكن بيانا لمجمل الكتاب ولا مختصا به لان
الكلام فيما يقع به والاقتدا ولا شيء من قيد المخرجات كذلك **فان قلت** الانبيا عليهم السلام
معصومون ان يصدر منهم حرام ما لا يمكن صدوره لا ينافي الاحتراز عنه فلا
يتضح اخراج الزلة **قلت** قد اختلف العلما في العصمة وما عنه العصمة اما **الاول**
فذهب قوم الي انها عدم الايتان بالمعاصي لخاصة في البدن او النفس تقتضي
امتناع الاقدام علي المعاصي وذهب قوم الي انها عدم القدرة علي الايتان بالمعصية
مع القدرة علي الطاعة وذهب قوم الي انها امر يفعله الله تعالي بعبده لا ينافي
معه الاقدام علي المعصية بشرط ان لا ينتهي بذلك الي حد الالجا ولها عند هؤلاء
اسباب اربعة الاول ان يكون لنفسه او بدنه خاصة يقتضي ملكة مانعة من الفجور
الثاني ان يحصل مقال ومناقب الطاعات الثالث تاكد تلك العلوم بتتابع الوحي
والبيان من الله تعالي **الرابع** انه متي صدر عنه امر من باب ترك الاولي والنسيان
لم يترك مهملا بل يعاقب ويضيق الامر عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة
كان الشخص معصوما واما الثاني فقد ذهب القاضي واكثر المحققين الي انه
لا يمتنع علي نبي قبل البعثة معصية ما من المعاصي صغيرة كانت او كبيرة وذهب
المعتزلة الي منع الكباير قبل البعثة دون الصغاير واما بعد البعثة فقد اجمع اهل
الشرايع علي انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة علي صدقه فيه من
دعوي الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالي ثم اختلف العلما في جواز صدور ما يخل
بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والنسيان فمنعه الاكثرون لاستلزامه مناقضة
دليل المعجزة الذي هو الحق واما ناقض الحق فهو باطل واختار الاستاد ابو اسحاق
الاسفرايني وجوزه القاضي ابو بكر لان الغلط والنسيان لا يخلان بالتصديق
المقصود من المعجزة فانها دلت علي صدقه فيما صدر عنه بطريق القصد والتبليغ

عن الله تعالي واما ما كان من فلتات الغلط والنسيان فغير داخل تحت التكليف
ولا التباس مع وجوب البيان اذا وقع شيء منها اما من النبي نفسه كقول موسي
صلوات الله عليه وسلامه هذا من عمل الشيطان واما من الله تعالي كقوله تعالي وعصي
ادم ربه وقال تعالي ولم نجد له عزما فلا يخل وقوعهما بالوثوق وما نقل عن الانبياء
عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بكذب او معصية ان كان بطريق الاحاد فمردود
وان كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره والا فمحمول علي ترك الاولي وقبل البعثة
وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة **قوله** لانها ليست بمعصية وان كان الشرع اطلق
عليها اسم المعصية مجازا لكون كل منهما فعل حرام الا ان المعصية مقصودة لعينها
الفاعل والزلة غير مقصودة بعينها له وانما ساقه اليها فعل مباح حصل له بذلك
زلل عن افضل الي فاضل وعن اصوب الي صواب لا عن حق الي باطل ولا عن طاعة الي
باطل ولا عن طاعة الي معصية فيؤاخذ به ويلام عليه لجلالة قدره ورفعة منزلته
الا تري ان سيات المقربين حسنات الابرار **قوله** مباح الخ المباح ما يتخير فيه العاقل
بين التحصيل والترك شرعا وكالامور الجبلية التي لا تخلوا ذوي الروح عنها كالتنفس
والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل الينا بدليل دل علي رجحانه ايقاعا منه
عليه السلام علي وجه لا يلام علي تركه والواجب ما وصل الينا بدليل دل علي تاكد ايقاعه
عليه يقرب من تاكد الافتراض والفرض ما يثبت افتراضه عليه بدليل الاية
فيه **قوله** وان كان غيرها الخ لم يبين الشارح هذا المقام علي ما ينبغي فنقول ان كان
فعله غير ما ذكر فان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور
علي ان امته مثله في الايتان بمثل ذلك علي تلك الصفة حتي يقوم دليل الخصوص لانه
مشروع والاصل في افعاله التشريع وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والاشعرية
وبعض اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتي يقوم دليل علي مشاركة
غيره اياه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل
علي الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف فيه علي اربعة مذاهب

ذكر الشارح منها ثلثة وترك الرابع اكتفا بما ذكره المصنف لكنه لم ينبه على ما ينبغي
لان المذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز التابع فيه حتى يقوم الدليل
على الخصوص وهو المختار لانه بعث عليه السلام بعث مشرعا ولم يبين الشارح قول
الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة في حقه مع عدم جواز متابعته فيه
لامكان الاختصاص **قوله** لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون
وهذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا ولقايل ان يقول الاستدلال
بهذه النصوص ليس بتام لان مدعاهم شيان اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب
الاتباع في حقنا لا اعتقاد الوجوب في حقه فيحتاج فيه الى دليل
اخر فتامله **قوله** دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي صلى الله عليه وسلم
الاجتهاد والحكم به مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي **قوله** باشارة
الاشارة بقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والروع بضم الرا القلب ويسمى
هذا النوع بخاطر الملك **قوله** جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا الخ **حاصله**
انما قلنا بان اجتهاده عليه السلام وحي باطن لانه لا يقر على الخطا فيثبت بالتقرير
ما يثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقر على الخطا كما يقر على الصواب
واعلم ان العلما اختلفوا في جواز الاجتهاد من الانبيا عليهم السلام وكونهم متعبدين
به فيما لم يوح فيه من الاحكام فانكر ذلك بعضهم كالاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين
وجوزه اخرون فقالوا له العمل بالراي في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليه فيها
وحي واليه ذهب الشافعي ومالك وعامة المحدثين والاصوليين وهو منقول عن
ابي يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والانبيا عليهم السلام اعظم الناس
بصيرة واصفا فطنة واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول تحت هذا الخطاب
العام وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال نزول الوحي بما يعني

عن الراي فاذا انقطع طمعه عن الوحي بعد مدة الانتظار المقدرة بخوف فوت الفرض
يعمل بالاجتهاد **قوله** وجوابه ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل في شان القران الخ اعترض
بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب **واجيب** بان ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك
وهاهنا لانا نعلم يقينا انه عليه السلام كان ينطق بدون الوحي في كثير من اموره من
الاكل والشرب والمصاحبة مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرفت ان العام اذا لم يمكن
اجراه على عمومه يحمل على اخص الخصوص **قوله** الا انه عليه السلام معصوم عن القرار
على الخطا الخ **اعلم** ان العلما اختلفوا في جواز خطايه عليه السلام في اجتهاده فاكثرهم
على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطا عليه لكنا مامورين باتباع
الخطا وذلك غير جايز والمختار انه يجوز وهو مذهب اكثر اصحابنا لقوله تعالى
عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن لهم لكن لا يحتمل القرار على الخطا
لما ذكرنا انه يودي الى الامر باتباع الخطا هذا ولقايل ان يقول هذا منقوض بوجوب
اتباع القوم المجتهد منا مع جواز تقريره على الخطا على انا لا نسلم انه يودي الى الامر
باتباع الخطا بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطية او صوابا
مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرف هذا فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده ولم
يبين خطاوه كان كذلك دلالة قاطعة على الحكم والنص فيكون مخالفته حراما **قوله**
لاحتمال الخطا والقرار عليه لانهما جايزان في حق الامة فلا يتعين الصواب في حق واحد
وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب
في اجتهاده واحتمال الخطا في اجتهاد غيره **قوله** وهو القذف في القلب الخ وقيل
الالهام ما يخلق الله تعالى في قلب المومن العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل
المرغوب فيه **قوله** بهذه الصفة وهي كونه حجة مثبتة للحكم في حقه وملزمة لغيره
وان كان الهام الاوليا حجة في حقهم **قوله** بانه ليس بحجة كان المناسب ان يقول اي بانه
حجة ملزمة فانه المراد بالصفة الحجية لا سلبها تامله **قوله** وشرايع من قبلنا الخ
ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه عليه السلام

كان متعبدا بها وان كل شريعة ثبتت فهي باقية في حق من بعده الى يوم القيمة
الا ان يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك
النبي الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطايفة من اصحابنا واصحاب
الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي
ينتهي بوفاته او ببعثة نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ كالتوحيد
فعلى هذا لا يجوز العمل بها ما لم يقم دليل على بقايها ببيان الرسول المبعوث بعده
وذهب الجمهور من مشايخنا والقاضي ابي زيد الى ان ما قص الله تعالى ورسوله عليه
السلام يعني ما ثبت بكتاب الله تعالى وببيان الرسول عليه السلام انه كان شريعة
من قبلنا يلزمنا العمل به على انه شريعة لنبينا ما لم يظهر نسخه **قوله** وهو
التقليد الخ اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل
معتقدا للحقية من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله
قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة رضي الله عنهم
تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا الانبيا الا انه سمي تقليدا باعتبار
الصورة ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب
الراي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقها وتقليد العوام علماء عصرهم
وتقليد الابناء الاباء والثلاثة الاول صحيحة لانها ليست بتقليد محض لانها
تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا
بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة
المزية لا تعرف الا بضرب استدلال وكذا العامي لا بنوع استدلال والرابع باطل
لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى به الكفرة
بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون اذا عرف هذا **فاعلم**
انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة
على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين

فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة
وتقليده واجب يترك به القياس مطلقا وهو مختار شمس الايمة وفخر الاسلام
وابي اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه
والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما
يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد
احد منهم وان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة واتفق عمل
اصحابنا والتقليد فيما لا يدرك بالقياس واختلف عملهم في غيره **قوله** بل الظاهر من حاله
انه يفتي بالخبر لانه الاصل ولهذا كانوا يفتون بالراي الا عند الضرورة بعد البحث
والمشاورة مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم خبر من الرسول صلى الله عليه وسلم
واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الراي المحض الذي ليس عند صاحبه
خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد
على القياس **فان قلت** ليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم من الحديث فلو كان مسموعا
لاسنده الى النبي صلى الله عليه وسلم لان تبليغ كلامه واجب عليهم **قلت** الملازمة
ممنوعة لعادتهم الجارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا كتمانا فان
الواجب عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا عن السند
فانه حينئذ يجب عليهم اظهاره ولئن سلم ان قوله صادر عن مجرد الراي دون السماع
فله الرجحان لرؤية الصحبة ومشاهدة الوحي ومعرفة طريقة الرسول صلى الله عليه
وسلم في بيان الاحكام والعلم بالحوادث والاحوال والاسباب التي نزلت فيها النصوص
والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد في بذل مجهودهم في طلب القيام
بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتامل
فيما لا نص عندهم فيه غاية التامل وهذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على
الماخذ والعلل ومعرفة مقاصد الشرع من وضع الاحكام وليست بموجودة في غيره
ولا عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وليس احتمال الخطا بمانع لان حجته التقديم كما في

في خبر الواحد مع القياس اذ لا تلزمهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم بخلاف ما يدرك بالقياس **قوله** لان القول بالراي مشهور والمجتهد يخطي ويصيب فلا يكون قوله حجة لغيره ولقايل ان يقول سلمنا ان الكذب والمجازفة لا يظنان بهم لكن احتمال الخطا فيه باق لان ما ظنه دليلا على ثبوت المقصود يجوز ان لا يكون دليلا في الواقع فوقع الخطا في الاستدلال به فلا يكون حجة فلا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر الا يري ان قول التابعين وساير المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابة رضي الله عنهم **قوله** لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج واللازم باطل فسلمنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض مندفع بترجيح المكلف بما وضح له دليله او الوقف حتي يظهر رجحان احدهما او التخيير كالاقيسة المتعارضة

قوله واختلف عملهم في غيره الخ لقايل ان يقول هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يروي عن الصحابي فعل او قول ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم يكن هناك اقوي من قوله ولا يخفي ان هذه المسايل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة فقد ذكر في الظهيرية ان قول ابي حنيفة قول ابن عمر وقولهما قول عمر ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد الترجيح برايه وكذا الكلام في المسئلة الاخري على ما عرف في موضعه وان لم يكن فالوقف او التخيير كخبر الاحاد والاقيسة المتعارضة **قوله** كما قال عمر رضي الله عنه اي وعلي وعثمان وابن مسعود وانس رضي الله عنهم عملا بقول عايشة رضي الله عنها كما روي عبد الرزاق ان امراة جاءت الي عايشة فقالت بعت من زيد ابن ارقم جاريتي بثمانمائة ثم اشتريته قبل الاجل بستمائة فنقدته الستمائة وكتبت عليه ثمانمائة فقالت عايشة بئسما اشتريتي وبئسما اشتري اخبري زيد ابن ارقم ان الله ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلي الله عليه وسلم ما لم يتب ثم تلت قوله تعالي فمن جاءه موعظة من ربه فانتهي فله ما سلف وان اقتضي القياس

جوازه كما قال به الشافعي لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز معه من البايع كغيره لان قولها لما كان مخالفا للقياس تعينت جهة السماع لجعلها حرام مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد **قوله** وعن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم الخ وهذا ظاهر المذهب **قوله** وقال شمس الايمة الخ ذكر شمس الايمة انه لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس لما روي عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف رايهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتي يتم اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به

باب الاجماع

هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعني **الاول** يتصور من واحد وبالمعني **الثاني** لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما ولا يخفي مناسبة الثاني للمعني المصطلح **قوله** وقوله على امر يتناول القول والفعل اي السكوت والتقرير الشرعي والعقلي وبعضهم قيد بحكم شرعي كما قيده المصنف في الحكم بدل ليخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما ذكره الشارح اولي لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه صحته سوا كان شرعيا او عقليا او دنيويا ويحمل قول من قيد بالشرع على ما يوخذ من الشرع فيشمل الاعتقاديات وعلى عدم اعتبار الامر الدنيوي وفي كل من التعريف عموم محل وهو شمول الاعتقاديات المتوقف عليها صحة الاجماع كما سنذكره وشمول تعريف الشرح له اظهر كما لا يخفي فتامله **قوله** وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار الوارد على من تركه لما يلزم عليه من عدم انعقاد اجماع اخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهد ويمكن ان يدفع بالغاية فان المجتهدين كما يصح اطلاقه على الموجودين الي يوم القيمة يصح اطلاقه على الموجودين في عصر من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة المراد فتامل **قوله** هذا التعريف انما يصح الا ان يرد عليه الاستصناع وبنا الدار واستقراض الخبز بلا وزن والتثويب في الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع فيها على الاجتهاد **واجيب** بان ابقا المجتهدين موجود فيها او يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه على قول

من لم يعتبر موافقة العوام وهو مذهب الجمهور **قوله** ويسمي اجماعا سكوتيا وهو
من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من توهم الشبهة
قوله وفيه خلاف الشافعي حيث قال ان الاجماع السكوتي ليس بحجة وبه قال عيسي بن
ابان من اصحابنا والقاضي ابو بكر الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة وداود الظاهري
قوله وحديث ابن عباس رضي الله عنهما غير صحيح بان الخلاف والمناظرة في مسئلة
العول كان اظهر فيما بينهم من ان يخفي علي عمر وكان عمر الين الي الحق كيف وقد كان يقول
لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرء اهدي الي عيوبي
يؤيده انه لما نهي عن مهور النسا في خطبته قالت امراة اما سمعت قوله تعالي
وآتيتم احداهن قنطارا افتمنعنا عما اعطانا الله فبكي عمر رضي الله عنه وقال كل الناس
افقه منك يا عمر حتي النسا في البيوت وان صح فهو محمول علي انه اعتذر عن الكف عن
المناظرة معه لما علم من ثبات عمر علي مذهبه **قوله** واجيب عنه الخ حاصل ما اجابوا
به عن هذا الحديث انه لا دلالة علي نفي الخبث عن غيرها ولا علي اختصاص عدم
الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا ينفي فضل غيرها
ولا علي اعتبار اجماع اهلها فان مكة مع فضائلها لم تدل علي ذلك اذ لا اثر للبقاع
فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولا استبعاد ذلك من مالك تاولته
اصحابه فحمله بعضهم علي ترجيح رواية اهل المدينة علي رواية غيرهم لكونهم اقرب
الي الرسول وحمله بعضهم علي اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة
لاجتماعهم فيها وحمله بعضهم علي المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع
والمدود وغيرها حتي قيل ان ابا يوسف رجع الي مذهبه في هذه الامور بشهادة
ابنا المهاجرين والانصار واتفاقهم علي ذلك وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان
اجماع اهل المدينة حجة علي الاطلاق ولم يرض بهذه التاويلات **قوله** وقيل يشترط
الخ اختلف القائلون في حجية اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف
السابق للاجماع اللاحق ام لا وصورته اذا اختلف اهل العصر في مسئلة علي قولين

واستقر خلافهم في ذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده علي احد القولين
في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته ام لا فذهب اكثر اصحاب
الشافعي وعامة اهل الحديث الي انه يمنع وتبقي المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف
مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند
علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف وهو الاصح وقال بعضهم فيه
اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع
ابي حنيفة في رواية وفي رواية مع محمد وهو الاصح **قوله** مستدلين الخ يعني ان هذا البعض
الذين اثبتوا الخلاف في الاصل المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه بمسئلة ام الولد وهو ان القاضي
اذا قضا ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وقد كان
هذا مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم علي عدم جواز بيعها فدل علي انهما جعلا
الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لانهما لو لم يجعلاه مانعا لما جوزا
بيعها **والصحيح** ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلاثة لان الدليل الذي دل علي ان
اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف ولا بين ما لم يسبق فيه
الخلاف وانما نفذ قضا القاضي بجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه
فيكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتي لا يكفر جاحده ولا يضلل والقضا اذا
صادف محلا مجتهدا فيه نفذ **قوله** وخلاف الواحد مانع اي من انعقاد الاجماع عند
الجمهور وذهب احمد بن حنبل في احدي الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي
من اصحابنا الي انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد **فان قلت** قد تفرد
بعض الصحابة باشيا وانتم اثبتم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث
قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل **قلنا** بان خلاف الواحد انما يعتد به
اذا لم يكن مخالفا للنص اما اذا كان فلا يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالي
ثم اتموا الصيام الي الليل ولا يتحقق ذلك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف
للحديث المشهود وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكر عليه الصحابة

دليل أو أمارة لأن عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا سند يستلزم خطأ
ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل
وحرمة المخالفة وصيرورة كون الحكم قطعيا **قوله** وقال بعض لا ينعقد الا بدليل
قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي **وجوابه** ان كونه حجة ليس مبنيا على سنده
بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط
كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي **فان قيل** هذا
يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا **قلنا** المراد انه لو اشترط كون
السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شيء
من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان
ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في
النصوص المتعاضدة (المتعاقدة خ) على حكم فلا يكون لغوا **قوله** وقال بعض لا ينعقد
الاجماع الا عن خبر واحد وقياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج
الى الاجماع لان الحكم اذا يكون ثابتا بهما لا به **وجوابه** ان ادلة ثبوته لا تفصيل فيها
بين قطعي وظني وقد تقدم فائدة الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعيا
قوله واذا انتقل الينا بالافراد بفتح الهمزة جمع فرد وهو الواحد وبكسرها مصدر
افرده بمعنى صيره فردا بروايته له دون غيره يرجح الاول بمقابلته للمتواترة
والحاقه بلفظ الآحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق التواتر او بطريق الآحاد
ويرجح الثاني بمقابلته بالاجماع ليكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والمشاركة
في نقله واما بطريق الافراد يعني الانفراد به والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله
عدد يبلغون عدد التواتر **قوله** وقال بعض اصحاب الشافعي الخ وهو قول بعض
اصحابنا ايضا **قوله** لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به
القطع وتقرير الجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا موجبا للعلم ليمتنع
ثبوته به بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع

كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد يثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع
الصحابة رضي الله عنهم ودلالة النصوص ولم يوجد هاهنا دليل قاطع يدل على وجوب
العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول
الشرعية لانه نصب شرع بالرأي **واجيب** بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة
بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة
بين ناقله والرسول صلى الله عليه وسلم فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي
لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر
في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة ~~المظنون به اكثر من احتماله في مخالفة~~
المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله
وسائط لعدم القائل بالفصل هذا ولقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة
شبهة في الناقل والا فهو في الاصل حجة ~~قطعي لعله~~ قطعية كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة
لاحد في ان المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم حجة قطعا **قوله** حتى يكفر جاحده
والنسخ في هذا الاجماع بمثله (جائز) فيجوز ان تجتمع الصحابة على حكم ثم يجمعوا على خلافه بعد (مدة)
ولو اجمع اهل القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا لكونه دون
الاول ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز **والحاصل** ان القطعي ينسخ
بالقطعي لا بالظني والظني ينسخ بهما كذا في شرح البزدوي ولا ينافي هذا ما تقدم في النسخ
لان ثمة محمول على اجماع غيره من قرنين فتنبه **قوله** لا يكفر جاحده الاجماع السكوتي وان
كان من الادلة القطعية يعني لما فيه من توهم الشبهة كما قدمناه ولا ينافي هذا
جعله قبل هذا من الادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة **قوله** لانه بمنزلة المشهور
حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة على الكتاب **قوله** ولقائل
ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي على درجة من التنصيص
والجواب ان الصحابة لما اختصت باوصاف لم تكن لغيرهم كان سكوتهم ادفع من تصريح
غيرهم **قوله** ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر عند الجمهور ولجاذه الظاهرية

محتجين بان الممنوع منه انما هو مخالفة الاجماع ولا اجماع مع مخالفة هذا الخلاف
كيف وقد احدث ابن سيرين قولا ثالثا بعد اجماع الصحابة على قولين في زوج وابوين
وامرأة وابوين من حيث جعل للام في الاولى الثلث مما بقي بعد فرض الزوج كما هو قول
عامة الصحابة وفي الثانية ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس وكذا مسروق
احدث قولا سابعا في قول الرجل لامرأته انت علي حرام بعد اجماعهم على ستة اقوال
فيها وهو انه لا يتعلق بهذا الكلام حكم ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين
مثلا فقد اتفقوا في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان الحق لا يعدو تاويلهم
ولا يجوز ان يظن بهم الجهل به فلو جاز احداثه لاخذوا به وقد منعوا منه الا يرى
انهم منعوا في الجد مع الاخوة من احداث قول ثالث يقتضي بجعل المال للاخوة دون
الجد وايضا احداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين الاولين المستلزم اجماعهم
على الخطا هكذا قالوا ولقائل ان يقول على الاول انما منعوا منه ببرهان لا يؤدي
اليه الاجتهاد لا مطلقا ومسئلة الجد مما لم يجوزوا فيها احداث القول بجعل المال
كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان كان
واحدا لم يلزم من تجويز القول الثالث حقيقة اذ الخطا قد يعمل به وان كان متعددا
لم يلزم الثالث اذ استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كجعل المال كله للاخوة دون الجد
لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد وان لم يستلزم ذلك جاز كجعل النية شرطا
في بعض الطهارات لانه لا يستلزم رفع اجماعهم في ذلك على قولين احدهما ان النية
شرط في الطهارات كلها كما هو قول البعض والثاني انها ليست بشرط في شيء منها
كما هو قول الباقين والله اعلم

باب القياس

قوله القياس في اللغة هو التقدير يقال قست الارض بالقصبة والثوب بالذراع اذا قدرتهما بهما
وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار عمقه ويستعمل في المساواة
مجازا او العلاقة الملازمة لان تقدير الشيء بالشيء مستلزم للمساواة بينهما يقال
قس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها ثم وصلة القياس في اللغة هي الباء

السبر امتحان عمق الجرح

الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقيل قاس عليه لتضمين معنى البناء ليدل
على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء **قوله** وفي الشرع الخ القياس
في اصطلاح اهل الشرع قسمان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات
وقيل هو رد غايب الى شاهد ليستدل به عليه والشرعي ما عرفه المصنف رحمه الله
قوله واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب
بعلة العجز عن الفهم فانه قياس ولم يشمله التعريف لان ذكر الاصل والفرع في المعدوم
فاسد لان الاصل شيء والمعدوم ليس بشيء ولا قابل الاتصاف بالسبقية واللحوق ولا
يستقيم منع القياس بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس
العدمين لا المعدومين وان الشيء لا يصلح ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق بين
العدم والمعدوم في الصدق وان تحقق مجازا او حقيقة لغوية او اصطلاحا اعتباريا
بناء على ما ذكر لا يطلق على المعدوم في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لهم
فلا يليق الاتيان بما لا يليق اصطلاحهم واورد ايضا على قياس الدلالة وقياس
العكس فانهما قياسان ولم يصدق التعريف عليهما لان الاول مساواة فرع لاصل
في وصف جامع لا يكون علة للحكم دليلا له كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الرائحة
الدالة على الشدة المطربة والتقدير في العلة لا يشمل التقدير في دليل مساواتهما
فلا ينعكس والثاني اثبات نقيض حكم الاصل كقولنا في اشتراط الصوم في الاعتكاف
المطلق لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر بالاتفاق وجب في الاعتكاف بغير
نذر بدليل عليه في الصلاة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر بالاجماع فلم تجب
لغير نذر فالاصل في هذا القياس هو الصلاة والفرع هو الصوم والحكم في الاصل
وهو الصلاة عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها شرطا فيه والحكم في الفرع
وهو الصوم نقيضه وهو وجوب الصوم وكونه شرطا في الاعتكاف والتقدير في علة
المقتضي لمساواتهما في العلة لا يشمله لان التحقيق في هذا القياس عدم تقرير الاصل

بالفرع في الحكم والعلة وهو نقيض في القياس المعرف وهو تقديرها في الحكم والعلة
فلانه ينعكس التعريف **واجيب** بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عن
دليله مسلم لكن قوله الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع هو
ما اوجب الحكم في المقيس عليه والاظهار بهذه الصنعة هو القياس وثبوت الحكم
في الفرع حكم هذا الاظهار يبقي شي اخر وهو ان تقديرا لاصل بالفرع في الحكم والعلة
وهو نقيض المحقق في القياس وهو تقديرهما في الحكم والعلة ولا ينعكس به التعريف
واجيب بانهما ليسا بمرادين مطلق القياس لانهما ليسا بقياسين حقيقة وكذا الاستدلالان
الامضافين ويمكن رده بان المراد لا ينفي الايراد **قوله** والحد الصحيح اي الخالي عن
ايراد ما سلف ما ذكره صاحب الميزان والشيخ ابو منصور واختاره المحققون **قوله**
لان القياس مظهر لا مثبت بل المثبت هو الله تعالي وذلك لانا نقول الادلة كلها انما هي
امارات وعلامات علي ثبوت الاحكام والمثبت انما هو الله تعالي واضافة الاثبات
اليها مجاز لا خصوصية كذلك بالقياس **والجواب** ان القياس لا يسند اليه الاثبات
لا حقيقة ولا مجازا بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخلا تحت حكم الاصل بدليله والمثبت
لحكم الفرع مجازا انما هو دليل الاصل فالقياس مغير حكم الاصل من الخصوص الي العموم
بثبوته في الفرع فكان النص بعمومه يتناول صورة الفرع وقد خفي علينا فاظهر
بالقياس **قوله** وانما قال مثل الخ وما ذكر لفظ المذكورين فلاجل ان يعم التعريف
الموجودين والمعدومين وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية حكم الاصل الي الفرع
بعلة متحدة واعترض عليه بانه لا معني لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال علي
الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقا الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في
الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله بتعدد الاوصاف بتعدد المحال **واجيب** عنه بان
المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل في الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمة
ونحوها لان التعدية في هذا الموضع لا يتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من
هذه الكتب من غير قرينة نطقية كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان

المراد منه ضربته مثل ضربه لاستحالة ان يكون ضربه ضرب زيد فكذا هنا
فتامله **قوله** فلا يجوز اثباته بالقياس لما في اصله بالشبهة وتعالي الله عن العجز
عن اثبات حقه بدليل لا شبهة فيه **قوله** نقلا وعقلا نصبهما اما علي التمييز
او الظرفية او المصدرية او بنزع الخافض بمعني انه حجة بالنقل والعقل **قوله**
اما النقل فقوله تعالي فاعتبروا يا اولي الابصار فان المطلوب يثبت باشارته
لان الاعتبار رد الشي الي نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل الاتعاظ والقياس
بنوعيه فيكونان ثابتين بمنطوق الاية غير انها مسوقة للاعتبار بمعني الاتعاظ
لا له باعتبار القياس فيكون بالمعني الاول ثابتا بعبارة النص وبالمعني الثاني
ثابتا باشارته سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لا غير ولكنا نثبت القياس به
بطريق الدلالة المسماة بفحوي الخطاب وطريقها ان الله تعالي ذكر في النص
هلاك قوم بناء علي سبب وهو اغترارهم بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار لنكف
عن مثل ذلك السبب لئلا يحصل لنا مثل ذلك الجزا **وحاصله** ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالحكم وهو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعني يفهم منه من
غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس
ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة
بالاستنباط **قوله** كذا قاله ثعلب **قلت** وقال غيره الاعتبار الاتعاظ بل هو الاسبق
الي الفهم هنا لترتبه علي ما سبق والجواب علي تقدير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة
لان المتعظ منتقل من العلم بحال كثيرة الي العلم بحال نفسه علي ان المامور مطلق
الاعتبار الذي هو القياس الشرعي احد جهاته وهو يكفي في المطلوب **قوله** ومن
هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص قد علمت ان الاول انما هو استدلال
باشارة الاية وهو قوله تعالي فاعتبروا يا اولي الابصار لانها مسوقة الاعتبار
بمعني الاتعاظ لا له باعتبار القياس ولكنها تشمل الاتعاظ والقياس كما بيناه
فتامله **قوله** وهذا استدلال بدلالته علي تقدير تخصيص بالاعتبار بالمثلات

وعلى تقدير عموم الاعتبار في المثلاث وغيرها فهو صريح في الاستدلال بعبارة
النص قوله وحديث معاذ معروف الخ لقائل ان يقول حديث معاذ ظني لانه احاد
والمسئلة اصولية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن فالاولى الاقتصار على الدليل القطعي
قوله في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل يروى برفع مثل ونصبه متفق
عليه من حديث عبادة ابن الصامت رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة
والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثل بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا
اختلفت هذه الاوصاف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد ولمسلم من حديث سعيد
الذهب بالذهب ومنه مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الاخذ
والمعطي فيه سوا قوله بدلالة الباء يعني انما قدرنا المحذوف من مادة البيع لانه
وارد في المبادلة والباء فيها للالصاق فاستدعت ملصقا به والمناسب له
فيما نحن فيه قوله تقديره بيع الحنطة بالحنطة ويجوز ان يقدر فعل مجهول نحو تباع
الحنطة بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى الامر قوله والحنطة
مكيل اي اسم على المكيل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال فليس
المراد تحقيق بالمكيل فان ترك كيله لا يخرج عن كونه كيليا قوله قوبل بجنسه يعني
في الحديث حيث قال بالحنطة قوله والاحوال شروط لكونها صفات والصفات
مقيدة كالشروط الا ان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول من قوله ان
دخلت الدار راكبة فانت طالق قال في التقريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوصف
بمعنى الشرط قوله والامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة
للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لم يقل بمفهوم الصفة
ولم يمكن ان يجعل عدم جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل
هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة
مباح الا ان رعاية المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشيء مباحا ويجب
رعايته لشرط عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح ويجب فيه شرط وهو

الاشهاد عند الاقدام عليه وكاخذ الرهن فانه جايز والقبض فيه واجب وهذا
لا يستقيم فيما نحن فيه فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب
وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن
بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل
اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله واراد بالمثل يعني
القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات قوله اي الفضل
على القدر الشرعي وادناه في المكيلات نصف صاع وفي الموزونات قيراط من الذهب
ودرهم من الفضة وهذا لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة وهي انما تكون بالقدر
والفضل ولا يتصور الا على القدر من الجانبين وذكر في الفوايد البدرية لشيخ الاسلام
ان الفضل على القدر يكون قدرا وادناه نصف صاع فالواجب ان يكون الزايد حراما
واذا كان الفضل كذلك واما ما دون ذلك فلا يحرم وهو مخالف لرواية عامة الكتب
اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع من احد الجانبين فاذا بلغ ذلك كما اذا باع حفنة بقفيز
حرم الفضل لان ما دون نصف صاع في حكم الحفنة وكذا تضمن الحفنة والحفنتان
عندنا بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من نصف صاع كربع قدح وثمن قدح
كما في ديارنا فلا شك في الربوا وكون الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في
الواجبات المالية باقل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن وفي الاسرار ما دون
الحبة من الذهب والفضة لا قيمة له قوله لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين
وقيل هو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال قيل هو فضل خال عن عوض
شرط لاحد المتعاقدين في المعاوضة ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف غير منعكس
فان بيع الدرهم بالدرهم نسية ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض وفي جميع
العلوم الربوا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف اولى لشموله
جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري لكنه مجاز
وفي الاسبيجابي اتفقوا على انه لو انكر ربوا النسية يكفر ولو انكر ربوا الفضل

اختلفوا فيه فان ابن عباس رضي الله عنه لا يراه **قوله** لان المماثلة تقوم بالصورة
والمعني لان كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه **قوله** وذلك بالقدر
والجنس اي المذكور من قيام المماثلة بالصورة والمعني انما يكون بالقدر والجنس
لان القدر عبارة عن التساوي في المعيار وبه تحصل المماثلة الصورية واليه
اشار صلي الله عليه وسلم بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن المعيار كل في المعني
وبه تثبت المماثلة المعنوية واليه اشار صلي الله عليه وسلم بقوله الحنطة بالحنطة
ولقايل ان يقول المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعد ايضا فانه
يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل في الكيلات بدليل انهما يضمنان بالمثل في
ضمان العدوان **والجواب** انا لا نسلم ان العد يجعلها متساوية وانما جعلت امثالا في
ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن
العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم تتحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت
اكثر منه وهو القيمة **قوله** وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سوا وهو وان لم
يوجد في كتب السنة هذا اللفظ ولكنه ماخوذ من اطلاق ما قدمناه من حديث
ابي سعيد هذا ولقايل ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب
والوصي مال الصغير بمثله رديا ولكان بيع المريض في مرض الموت حنطة جيدة بردية
معتبرا من جميع المال لا من الثلث واللازم باطل فالملزوم مثله **واجيب** بان الجودة ساقطة
في غير المقابل بالجنس لا محالة وعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار ان تصرف
هو لا مقتصر علي الوجه الانظر ولا نظر في تصرف يفضي الي سقوط الجودة
فليتامل **قوله** هذا حكم النص اي هذا الذي ذكر من الامور الثلاثة وهو وجوب
التسوية والحرمة عند فواته والداعي حكم النص اما الاول فلان النص سيق له فكان
ثابتا بعبارته واما الثاني فلانه وان لم يسق له النص لكنه ثابت بالنظم لغة
بقوله والفضل ربوا فكانت الجودة ثابتة باشارته واما الثالث فقد يثبت
ضرورة للاول فكان ثابتا باقتضايه فتبين ان الكل حكم النص ثم بعد ما تاملنا

هذا ووقفنا علي هذه المعاني لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا الارز وغيره كالجص
والجص وساير المكيلات والموزونات امثالا متساوية هي والمنصوص عليه في العلة
المذكورة فكان الفضل الزايد علي المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع
مثل حكم النص بلا تفاوت لاحدهما علي الاخر في الحكم فلزمنا اثباته فيه علي طريق
الاعتبار **قوله** والحاق غير المنصوص به في الحكم بالعلة الجامعة **قوله** والحشر الثاني
اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الي الشام وقيل الحشر الثاني يوم القيمة لان المحشر
يكون بالشام وعن ابن عباس من شك ان المحشر يكون بالشام فليقرا هذه الاية **وقيل**
الاول لا يدل علي التكرار بدليل ما لو قال اول عبد اشتريته فهو حر فاشتري عبدا
يعتق من غير توقف الي شرا عبد اخر وهذا ضعيف لان الاول يدل علي ثان لغة وان لم
يتوقف علي وجوده **قوله** فيما لا نص فيه من الاقوال والافعال والاعتقاديات **قوله**
والجواب عن بقاء القياس الخ اما تقرير الجواب عن الاية فان الاية كون القياس حجة
لا ينافي كون الكتاب كافيا لان حجته ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا عن
تبيانه او نقول ليس في الكتاب بيان كل شي صريحا بالاتفاق الا تري الي قوله تعالي
ولا تقل لهما اف ليس فيه صريح النهي عن الضرب والشتم فلما لم يكن فيه بيان كل شي
صريحا دل ان المراد بالتبيان التبيان بالمعاني المودعة فيه والمعاني يوقف عليها
تارة صريحا وتارة دلالة او اشارة او اقتضا ولا يحصل ذلك الا باجتهاد الراي فيكون
ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انه لهم علينا واما عن السنة فان قياس بني اسرائيل
لم يكن كقياسنا فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع ما لم يكن في التورية بما كان فيها
ونحن نرد مشروعا الي نظايره وايضا كان قياس بني اسرائيل باعتبار الصورة دون
المعني كما يفعله اصحاب الطرد في يومنا هذا علي ان هذا الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد
وهو لا يوجب الا العمل وحجية القياس من باب العلم والاعتقاد ولا يقال يرد عليكم
مثل هذا فيما تمسكتم به من اخبار الاحاد لانا نقول انما يرد علينا اذا لم تكن مشهورة
بتلقي الصحابة اياها بالقبول والتلقي ثابت بالاجماع لكان ما تمسكنا به مشهورا

وهو يوجب العلم والعمل وعن المعقول فانه تعالي اطلق لنا العمل بالراي في جهة القبلة وهو محض حق الله تعالي لانه لاداء حقه تعالي ولم يكن في ذلك منافاة لكمال قدرته والفرق بين القياس وخبر الواحد ساقط لان علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية فكما يحتمل الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق قوله والاصول في الاصل معلولة الخ استقبح لفظ المعلول لان العلة التي هي المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل او غير معلل والجواب انه قد جاء فهو معلول قال في المغرب يقال رجل عليل ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف العلما في تعليل النصوص علي اربعة مذاهب احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتي يقوم دليل بالتعليل الثاني ان الاصل بكل وصف ولكن لابد من دليل يميزه من بين ساير الاوصاف وينسب هذا المذهب هذا المذهب الي الشافعي ولكن المشهور فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام التعبد دون التعليل الرابع وهو مذهبنا ان الاصل التعليل الا لمانع وانه لابد في ذلك من تميز الوصف الذي هو علة عن غيره من الاوصاف ومع ذلك لابد قبل التعليل والتميز من قيام الدليل علي ان ذلك النص الذي اريد استخرج عليه معلولا في الجملة وليس حكمه مقتصر علي مورده لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه انما يثبت بطريق الظاهر الاجماعي علي ان بعض النصوص غير معلول لان الظاهر انما يصلح حجة للدفع دون الالزام كالاستصحاب وتظهر ثمرة هذا الاصل في الذهب والفضة فان الربوي ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا لعلة الوزن والجنس وغير معلول بذلك عند الشافعي فلا يصح مثالا ليستدل عليه بان الاصل في النصوص التعليل وانما علينا اقامة الدليل لان النص معلول في الحال قوله اللام تكون بمعني في قوله عبر عن المعلول بالشاهد يعني كان يقول انه في الحال معلول وقد يقال كون اللام تكون بمعني في مجاز ان سلم هذا الاستعمال المستشهد به والعدول عن الحقيقة الي المجاز لابد له من دليل ونكتة ولفظ معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد

ويجاب بان النكتة كون اللام اخصر من في وانما عبر بالشاهد للنكتة التي ذكرها الشارح وحاصله ان النصوص شهود الله علي احكامه وقد حل بعض الشراح عبارة المتن في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح وهذه عبارته قبل ذلك المذكور من التعليل والتميز من قيام الدليل علي انه اي ذلك النص الذي اريد تعليله للحال وقت القياس معلول في الجملة بعلة يستدل بها علي ان ذلك الوصف شاهد علي ان حكم النص متعد بها الي غير مورده لا قاصر عليه فابقيت اللام علي حقيقتها وكذا الشاهد ولم يجعله معبرا به عن معلول ولا يخفي ما فيه من التكلف لكن ترجيع اسم الاشارة الي المذكور الشامل للتعليل والتميز اولي مما فعله الشارح والله اعلم قوله ثم للقياس تفسير لغة وشرعا الخ اعلم ان باب القياس يشتمل علي بيان نفس القياس اي مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ولابد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شي لابد ان يتصور اولا ليكون علي بصيرة في طلبه او زيادة بصيرة ولا يوجد الشي الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه لان الشي انما لا يخرج عن العبث الا بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقيق ذلك يبقي للسايل ولاية الدفع فيحتاج الي جواب يتخلص به عنه قوله شرطه الخ شرطه الحسي ثلاثة انواع وقد مر شروط حكم الاصل وشروط حكم ~~الاصل وشروط~~ الفرع اما شروط حكم الاصل فتسعة عد المصنف اربعة شروط وضمن الشرط الثالث ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الي تحقيق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشروط الثلاثة قوله وهو محل الحكم المنصوص عليه اختلف العلما في تعيين الاصل والفرع في هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقها واهل الفكر هو محل الحكم المنصوص كما اذا قيس الارز علي الحنطة مثلا في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو الحنطة عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مبتنيا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال علي الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذهب طايفة علي ان الاصل هو الحكم في الحل المنصوص عليه لان الاصل

ما ابتني عليه غيره وكان العلم به موصلاً الي العلم او الظن لغيره وهذه الخاصة
موجودة في الحكم دون المحل والدليل وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل
علي كل واحد منهما لبنا حكم الفرع علي الحكم في المحل المنصوص عليه وعلي المحل والنص
لان كل واحد اصله واصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب
الجمهور لان الاصل ما يطلق علي ما يبني عليه غيره ما لا يفتقر الي غيره ويستقيم اطلاقه
علي المحل بالمعنيين من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة علي اطلاقه علي المنا فيين
بالمعنيين نعم اذا كان اشبه بمتابعة الجمهور فهو وان كان تقليدا لكن بعلة صحيح
واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز وسائر الربوات وعند البعض هو
الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلاً وهذا اولي لانه هو الذي
يبتني علي الغير ويفتقر اليه الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلاً سموا المحل المشبه
فرعًا للمشاكلة اذا تقرر هذا فنقول ان كان المراد من الاصل هاهنا النص المثبت للحكم
كان الخصوص بمعني الانفراد والبا الاولي بمعني مع وفي بنص للسببية والضمير راجع
الي الاصل والمختص به غير مذكور فيئول الي ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم في
المحل منفردًا مع حكمه بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غير بسبب نص اخر يقتضي اختصاصه
بذلك المحل وكقوله صلي الله عليه وسلم من شهد له خزيمة وحده فحسبه فانه يختص
مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بمحله وهو خزيمة بسبب قوله تعالي
فاستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب علي جميع المكلفين مراعاة العدد لزم منه
نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل كان مختصا به ولا يعدوه النص
النافي في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كان الخصوص بمعني التفرد والبا الاولي
صلة والثانية للسببية فيئول الي ان الشرط ان لا يكون محل الحكم مختصًا بحكمه بسبب
نص اخر بمثل خزيمة فانه منفرد بقبول شهادته وحده بحيث لا يشاركه فيه غيره
وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالي فاستشهدوا شهيدين قوله وهي تدخل
علي المقصود كثيرا الخ اعلم ان الاستعمال في الاصطلاح العربي علي ان المقصود هو المذكور
بعد البا يقال خصصت زيدا بالذكر وفي الكشاف اياك نعبد نخصك بالعبادة
لا نعبد غيرك واما استعمال البا في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم
لانه لتخصيص القيام بزيد ويقول بعض الفقها يختص القسم بزوجات لكنه
مما يتبادر اليه الفهم كثيرا حتي انه يحمل الاستعمال الشائع علي القلب وكذا عبر بعض
المحققين عبارة فخر الاسلام قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصًا به ليدخلها علي
المقصور عليه وان كان حقها دخولها علي المقصور مشيًا علي المتبادر والمتعارف
تقريبًا علي الافهام اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح فيحمل علي القلب ليس بظاهر
لان المصنف رحمه الله هو المقصور مشيًا علي الاصطلاح فلا قلب في العبارة اللهم الا
ان يقال المراد القلب بالنسبة الي المتبادر الي الفهم اي كان حق العبارة ان يقول كما ذكره
بعض المحققين ولا يخفي ان عبارة الشارح في هذا المقام فيها ايجاز مخل يحتاج الي تكميل
وكان حقها ان يقول وهي تدخل علي المقصود كثيرا واما دخولها علي المقصور عليه
فقليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل علي القلب بالنسبة الي ذلك قوله وليس المراد
من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة لا يطلق الخصوص وبا بنص سببية والنص
الاخر الدليل المخصص والخصوصية نسبة غير مذكورة يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم
مخصوصًا بحكمه عن قاعدة لسبب نص اخر تخصيصه ولين ادير بذلك كان المراد
بالخصوص الخصوص بطريق الكرامة مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته
وحده لما دونياه من العمومات الموجبة للعدد فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة
منع الحاق الغير به قياسًا وان كان ذلك الغير مثل المخصوص في الفضيلة او فوقه لانه
متي تعدي الحكم الي غيره ادي الي ابطال الخصوصية الثابت بخلاف مطلق الخصوص
فانه لا يمنع القياس بالنص كرامة والبا الثانية صلة والنص الاخر دليل الخصوص
والمخصوص منه غير مذكور والمبني عليه ان لا يكون محل الحكم مخصوصًا عن قاعدة عامة
مع حكمه بنص اخر وفيه نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الي ما هو بطريق الكرامة
وغيره ولو سلم لكن لا نسلم جوازه لان شرطه المقارنة ولو سلم فالعموم والخصوص من

اوصاف النظم فجعل العام المخصوص من القاعدة العامة لايكاد يصح **قوله** بناء على
اخباره متعلق بجواز الشهادة للرسول والضمير راجع اليه لان التعليل لا يعارض
النص فيكون باطلاً **قوله** بناء على العيان متعلق بجواز الشهادة لغيره والمعنى ان
خزيمة فهم انه الشهادة للرسول عليه السلام بناء على اخباره كما يجوز لغيره من احاد الامة
بناء على العيان والمشاهدة فان قوله عليه السلام في افادة العلم كالعيان والشرع قد
جعل السامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول بذلك اولى **قوله**
الباء فيه للتعدية اي لان معدولاً من العدول وهو لازم فلا يتاتى المجهول منه الا
بالصلة ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا لكن الاتيان بالباء يعين
انه من العدول **قوله** يعني ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلاً عن سنن القياس اي
مايلا عنه يعني لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس
على الاصل موافقا للنص فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في
الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمًا فلا يستقيم اثباته كالنص
اذا ورد فيه الحكم لا يستقيم اثباته به لانه لا يصير نافيًا ومثبتا لشيء واحد في زمان
واحد وذلك اعترض بانه لا حاجة الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه
معدول به عن القياس يصدق على المحل اذ قياس المحل ان لا يكون محكومًا عليه
بهذا الحكم فاذا حكم عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا المحل متصفا
بهذا الحكم لا يعقل **واجيب** بان الحاجة اليه ضرورية لان المحل لا يكون معدولاً به
عن القياس الا يصدق على المحل انه معدول عن القياس حقيقة والتقدير الذي
ذكره مجاز متكلف بعيد عن الفهم فكان الاضمار الذي دل عليه الظاهر اولى **اعلم**
ان الخارج عن سنن القياس على اربعة انواع الاول ما خص عن قاعدة عامة
ولم يعقل فيه معنى التخصيص كخزيمة **والثاني** ما شرع ابتداء ولم يعقل معناه فلا يقاس
عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكاة والحدود والكفارات وتسمية هذا
القسم معدولا به عن القياس فيه تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى

خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته
والثالث القواعد المبتداة القديمة النظير لا يقاس عليها غيرها وان عقل معناها
لعدم وجود نظير خارج عما يتناوله فلا يتاتى فيه الالحاق وتسمية هذا خارج عن
القياس فيه تجوز ايضا كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما
جوز لعسر النزع وسيما لحاجة الى استصحابه ولكن لا يقيس عليه العمامه والقفازين
وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه
الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق **والرابع** ما استثني عن قاعدة سابقة فطرق
الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثناء
عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحابنا على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى فتبين
بهذا ان المراد من العدول عن القياس هاهنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف
القياس من كل وجه اما ما كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات هذا
والتحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه كما ذكر الامدي في الاحكام
قوله كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فان القياس يقتضي ان يفسد صومه لان
الاكل منافي للصوم عمدا كان او ناسيًا الا ان الحكم الناسي ثبت على خلاف القياس
بالنص وهو قوله عليه السلام للاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وليس ثبوته
باعتبار كونه مخصوصًا بالنص عن عموم نص اخر وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وقوله عليه الفطر مما يدخل حتى يصح تعليله واخراج المخطي والمكره النايب اذا اصب
الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض اصحابنا بعلة عدم القصد
لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل في العام ثم يخرج بالمخصص والاكل ناسيًا غير
داخل في العام لانه ليس بفعله وانما هو فعل الله تعالى لقوله عليه السلام انما اطعمك الله
وسقاك لا يقال هذا خبر واحد فلا يزاد به على النص لانا نقول هو حديث مشهور
فيجوز به الزيادة وفيه نظر لان مالكا لا يعمل به ولا يقال لو كان بقاء الصوم بعد الاكل
ناسيًا معدولا به عن القياس لما ثبت حكمه في المواقع ناسيًا بالقياس عليه لانا لا نسلم

ان ثبوت بقا الصوم في المواقع ناسيًا بالقياس بل بثبوته بدلالة النص لا بالقياس
لان الاكل والجماع متساويان في افساد الصوم بخطاب واحد فكان النص الوارد في
احدهما واردا في الاخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت للاخر والا لما كانا
متساويين مع كونهما متساويين هذا خلف ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يقتضي
التساوي في الاركان كما في اركان الصلاة واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن
منها ثابت بخطاب قوله لانه عرض لا يقبل الانتقال وذلك لان المقتضي لتشخص
العرض محله وحينئذ يفتقر في تشخصه الي الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات
فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون
محتاجًا الي موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجود في
الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد لتشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده
الا بموضوع بعينه فلا يصح عنه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير
محتاج في وجوده وتشخصه الي الحيز بل يحتاج في تحيزه الي حيز غير معين فلا يمتنع
ان ينتقل من حيز الي حيز اخر من حيث انه موجود مشخص لا من حيث انه متحيز لان
كونه متحيزا حاصل له باعتبار الحيز وايضا الشي اذا انتقل من محل الي محل يكون
الاول خاليًا عنه لا محالة وهنا المنصوص لا يخلو عن حكمه بعد التعدية قوله
واجيب بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثله هذا لا يدفع ما في العبارة من
التسامح والعناية بتقدير المضاف لا يجدي نفعًا لان قوله بعينه ياباه ويمكن ان
يجاب عنه بانا لا نسلم استحالة الانتقال فان ذلك علي تقدير كون الحكم عرضا واحكام
الشرع لها حكم الجواهر ولكن سلمنا فلا نسلم ان تقدير المضاف لا يجدي نفعًا لما ذكرنا
ان المعول عليه في تعريف القياس قول الشيخ ابو منصور وقد اخذ المثل فيه
ولا منافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس المراد به التعيين الذي هو التشخص بل
المقصود ان يكون المعدي مثل ذات المنصوص عليه اي متحدا معه في ذاته
دون عوارضه اعراضًا عما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف

المعدي فان ذلك من العوارض وهي لا تدخل في المماثلة فافهم والاولى ان يقال
ان الناسي دخل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الي الليل باق لان الشارع اخرج فعله
عن الخبر المنافي بالحديث ولقائل ان يقول قولكم حكم الناسي معدولا عن القياس
لا مخصوص من النص دعوى بلا دليل لما ذكرتم من انه باق علي كونه متناول العام
عين النزاع ويمكن ان يجاب بان المخصص اولا شرطه المقارنة ولم يوجد فلا يكون
مخصصًا علي ان التخصيص عند الشافعي بطريق المعارضة بالاخراج والخارج من
الاتمام ليس باتمام وقد امر الشارع بالاتمام يدل انه باق علي الكف لا يخرج فيه قوله
وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة المراد بها المستنبطة وفي صحة التعليل
بها خلاف عندنا كما ياتي والمختار عدم الصحة واما التعليل بالقاصرة المنصوصة
او المجمع عليها فمتفق علي صحته فتنبه قوله وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه
اي وقوع التعدي بالتعليل هو شرط لصحة القياس لا نفس المتعدي فان ذلك حكمه
وهذا التصور سابق عليه فيصلح شرطا ولا يعد في ان يكون تصور الوقوع متقدمًا
ووجوده متاخرا واجيب ايضا بان التعدي حكم نفس القياس وهو ايضا شرط الحكم
بصحته علي ان الحكم بصحته يتوقف علي وجود التعدي والحكم بصحته غير نفسه ويجوز
ان يكون التعدي حكما لشي وشرطا لشي اخر فتامل قوله والثاني سماه ثانيا بالنسبة
الي ما تضمنه الشرط الثالث من الشروط الستة والا فهو في الحقيقة شرط رابع من
شروط القياس قوله ان يكون المتعدي حكما شرعيا وهو احتراز عن اللغوي والعقلي
وذلك لان الغرض من القياس الشرعي انما هو حكم تعريف الحكم الشرعي في الفرع
واثباته فيه للمساواة في علته نفيا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا
بل كان لغويا او عقليا لا يكون المعدي بالقياس الي الفرع حكما شرعيا فلا يكون الغرض
من القياس الشرعي حاصلا فيكون الاشتغال به اشتغالا بما لا يفيد وهو غير
جائز وهذا مبني علي ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات
والافعال وهو مذهب جمهور الفقها وانما لم تثبت اللغة بالقياس لان الاسماء

اللغوية يراد بها ما وضعت له من مسمياتها فحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود
مثل وصف الموضوع في غيره لئلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة
فيقع اسم زيد على كل ما فيه زيادة كالبقر والابل والشجر وعمرو من العمر وهو البقا فيقع
اسم عمرو على كل ما فيه بقا كالحجر والمدر وكذا لا يقال ان الشعب بكسر الشين وهو الطريق
في الجبل وبفتحها القبيلة انما سميا بذلك لوجود الانشعاب فيهما فيقاس كل ما ينشعب
بالشعب والشعب كقرن البقر الوحشي **قوله** لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها اي
الالفاظ الشاملة الافعال والحروف لان كل منهما في اللغة اي علامة على مسماه
والتخصيص عرف طاري ثم ظاهر هذه الاية يدل على ان الالفاظ باسرها توقيفية
فيمتنع ان يثبت شي منها بالقياس **واعترض** بان علم جا بمعنى الهم كقوله تعالى
وعلمناه صنعة لبوس لكم او علمه لغة من سبقه من الجن او غيرهم وايضا الاسم
عين المسمي فجاز ان تكون اللغات توقيفية والقياس يظهر ما خفي كما في القياس
الشرعي **واجيب** بان هذا كله خلاف الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ وعما اجمع
عليه المفسرون في تفسير هذه الاية على انا لا نسلم ان علم بمعني الهم في الاية ولئن سلم
فالالهام من الله تعالى تعلم خصوصا في حق الانبياء والقياس ليس مظهرا لكل شي
بل لما قد ثبت بمعني شرعي وخفي علينا واللغات ليست كذلك ليعلموا اللغات
بترديد الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل غير ذلك والمختار عند المحققين
هو الاول ان كان النزاع في الظهور لظهور دليله والوقف ان كان النزاع في
القطع لاحتمال التعليم الهام الوضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليم ما سبق
وضعه من خلق اخر واعلم انهم قد اختلفوا في تعيين واضع اللغة فمذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري ان الله تعالى وضعها بالوحي وقيل واضعها البشر واحدا او جماعة
ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار في الاطفال **قوله** والدوران اي دوران الشي
وجودا وعدما انما يفيد عليه ظن الغلبة فيما يحتمل التعليل وههنا لا يحتمل لان
تعليل الاسما غير جائز لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني واذا لم يصح التعليل

ظن الغلبة للظن الراجح **قوله** قلنا الخ تحرير
الحاصل ان الدوران انما يفيد علية م

لم يصح القياس لعدم شرطه ولئن سلمنا ان الدوران يفيد علية ظن الغلبة مطلقا
لكن انما يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما
لسواده وله عبد اخر اسود لا يعتق فكذلك هنا **قوله** ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت
قياسا لوجود معني الشي في شي اخر **فان قلت** انما يثبت بالقياس الاسامي الشرعية
لا اللغوية لان كل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي وحينئذ يثبت اسم الخمر
للنبيذ شرعا لوجود المعني فيه ويترتب عليه الحد بالنص **قلنا** الاسماء الشرعية
كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان **قوله** والشرط الثالث
سماه ثالثا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو بالنسبة الى شروط القياس
شرط خامس **قوله** ان يكون الحكم اي حكم الاصل ثابتا بالنص اي لا بالقياس لانه
انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة الموجودة في البعيد فان وجدت في
الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل الحكم في
القريب بالموجودة في الفرع لكونه معللا بالموجودة في البعيد **وحاصل** هذا ما ذكره
بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة
في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على
غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا
بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شي اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني
الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح
قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم هذا وفي بعض الحواشي انما اشترط ثبوت حكم
الاصل بالنص لا بالراي لانه جاز ان يكون خطا فلا يصلح ان يكون اصلا فافهم **قوله**
فلا يحتاج الى القياس الاخر يعني القياس الاول وهو قياس السفرجل على التفاح
قوله من غير تغيير له في الاصل فهو حكم في الفرع من اطلاق او تقييد بزيادة
وصف او سقوطه وغير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لئلا يفوت بذلك نفس المساواة
المعتبرة بين الاصل والفرع على ان التعدية مع التغيير يكون اثبات حكم اخر في الفرع

غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكونه اثبات حكم في الفرع بالراي ابتدا **قوله** والشرط
السادس سماه شرطا سادسًا بالنسبة الي ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو شرط
ثامن شروط القياس ايضا **قوله** ان لا يكون في الفرع نص يعني يشترط ان يكون
حكم الفرع منصوصًا عليه وهذا عند عامة مشايخنا واختار مشايخ سمرقند
ان القياس ان كان موافقا لنص الفرع جاز وقال في التحقيق وهو الاشبه لان فيه
تاكيدًا للنص ولاطباق السلف علي الاستدلال بالنص والمعقول في حكم واحد
ولقايل ان يقول ان كان المراد من المعقول هو التعدية الي ما فيه نصًا فهو مع كونه
عين النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من المعقول القياس العقلي لا الشرعي وان كان
غير ذلك فلا يكون حجة **فان قلت** ان معاذًا انما عدل الاجتهاد بعد فقدان
النص فدل علي انه لا يجوز استعماله عند وجوده **قلنا** حديث معاذ يدل علي ان
التمسك بالقياس عند فقدان النص جايز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل
علي جوازه ولا بطلانه وان لم يكن كذلك لا يجوز سوا خالفه او اثبت زيادة لم يثبتها
اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز اما الثاني فلان فيه
دفع الاطلاق وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدي الحكم الي ما يثبت
بالنص اثبات الثابت والتاكيد ممنوع **قوله** اذ لو كان نص فان كان حكم القياس الخ
هذا استدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان حكم الفرع منصوصًا يكون كل من
الاصل والفرع ثابت بالنص فليس جعل الاصل والفرع فرعا اولي من العكس **قلت**
ربما يناقش بانه يجوز ان يكون احدهما موافقا للقياس والاخر مخالفا فيكون
جعل الموافق اصلا اولي **قوله** لم يكن للقياس فايدة لاستغنا عنه بالنص اذ الاضافة
الي الاقوي متعينة وفيه نظر لانا نسلم عدم الفايدة بل يكون موكدا بدون تعيينه
ورد بمنع التوكيد لان تعدي الحكم لما كان شرطا للتعليل فكيف يجوز التعليل بدون
حتي يتاكد به النص **واجيب** بان وجود النص في الفرع لا يمنع التعدي بتاكيد النص
بالقياس ولك ان تقول ما فايدة التاكيد اذ لا عبرة في الترجيح بكثرة الادلة

ويمكن ان يجاب بان النص يكون حجة علي من يراه حجة والمعقول علي من يراه **قوله** هذا
متفرع علي الشرط الثاني من الشروط الستة التي ضمنها المصنف للشرط الثابت فاللواطه
يجري عليها حكم الزنا ويجوز ان يكون الفا للتعليل ويكون المعني ولاجل ان الحكم يجب
ان يكون شرعيا لا يستقيم الحاق اللواطة بالزنا لانه ليس بحكم شرعي وانما هو عقلي
او لغوي فتامل **قوله** لان حكم الاصل ثبوت الحرمة متناهية بالكفارة الخ فلو صح
ظهار الذمي لثبت به حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة في الاصل وهذا باطل
لوقعه مساواة الفرع الاصل لوجوب اعتبارها في القياس **فان قلت** الاطلاق
والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة بين الاصل والفرع حتي جاز
ان يكون الحكم قطعيا في الاصل وظنيا في الفرع **قلت** لا نسلم عدم اعتبار المساواة فيها
واما فوات صفة القطع من الفرع فليس بتغير الحكم في الاصل بل هو مصحح القياس لان
من شان الفرع ان يكون ادني حالا من الاصل مع ان مثل هذا التغير امر ضروري
لاستحالة صفة القطع بامر محتمل وهو التعليل والضرورة تتقدر بقدرها وللخصم ان
يقول لا نسلم ان الذمي ليس باهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وكونه
ليس اهلا للصوم لا يمنع ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح
سلمنا انه ليس باهل للكفارة فهو اهل الحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر
ابو حنيفة ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة **ويجاب** بان
القياس علي العبد قياس مع الفارق فان الذمي ليس باهل للصوم اصلا بخلاف
العبد فانه اهل للتكفير بالمال الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملك بمنزلة الفقير
حتي لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغني وكذا
القياس علي الايلاء فان الايلاء طلاق موجلا والذمي من اهل الطلاق لان الحرمة
الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة بخلاف الظهار فان الحرمة فيه موقتة
بها وقد يقال من جهة الخصم ايضا كلامنا في العبد حال كونه عبدا والذمي
اذا اسلم يصح منه الصوم ايضًا والتحقيق ان الخلاف في هذه المسالة مبني علي

اصل مختلف فيه وهو ان معنى العقوبة تترجح في الكفارة عند الخصم وان كان
فيها معنى العبادة فكان الكافر اهلاً لوجوبها **قوله** وتقييد المطلق يعتبر له
لان النص المطلق يقتضي الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وتقييده
بالقياس لا يقتضي ذلك فيكون تغيير الموجه بالراي وهو غير جاين لما بينا ان
تقييد المطلق نسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل **قوله** والشرط الرابع الخ وهو
الشرط التاسع من شروط حكم الاصل فيما اعتبره الشارح **قوله فان قلت** الخ تقرير
السؤال ان القياس لا بد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العدم فلو كان عدم
التغيير شرطا يلزم بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد من التغيير تغيير
المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فان ذلك من
ضرورة التعليل اذ لا فايدة له الا تعميم حكم النص كما ستعلم من عدم جواز التعليل
بالعلة القاصرة على ان التنصيص على حكم شي لا ينافي عمومه ولكن ينافي خلافه وانما
شرط هذا الشرط لان تغيير حكم النص بالراي في نفسه باطل سوا كان في الاصل او في
الفرع لان القياس لا يعارض النص قيل والاولى ان يجعل هذا الشرط من شروط التعليل
لا من شروط حكم الاصل لان التعليل قد يقع مغيرا لحكم النص وقد لا يقع اما حكم الاصل
فلا انقسام له في نفسه الى المعتبر وغيره وانما التغيير امر عارض له باعتبار
التعليل فالقول بان شرط التعليل اي لا يكون مغيرا لحكم النص اولى من القول بان
شرط حكم الاصل ان لا يتغير **قلت** الظاهر ان هذا الشرط مستدرك لان هذا
مفهوم من قوله بعينه لان الضمير عايد الى الحكم فتامل **قوله** لانه لا يجوز التعليل
الخ هكذا وجد في نسخ هذا الشرح وصوابه لانه لما ثبت انه لا يجوز التعليل الخ
وكانه سقط من الناسخ **قوله** فلان لا يجوز ان يتغير حكم النص في المنصوص عليه
اولى المراد من تغيير المنصوص عليه هو الاصل الذي هو محل الحكم انما كان عدم جواز
التغيير في الاصل اولى لان الحكم في الاصل اقوى لثبوته بالنص بخلاف الحكم الذي في
الفرع فانه ضعيف لثبوته بالراي فاذا لم يجز تغيير الحكم في الفرع مع انه ضعيف

فلان لا يجوز تغييره في الاصل من باب اولى لقوته وايضا التغيير في الاصل يتضمن
معارضة الاصل على ما لا يخفى بخلاف التغيير في الفرع فاذا بطل التغيير في الفرع
مع عدم تضمنه معارضة النص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق
الاولى **قوله** جواب نقض وارد من قبل الشافعي **قوله** تقرير الجواب الخ يعني انما خصصنا
القليل وهو ما لا يبلغ نصف صاع من المكيلات ولا حبة من الموزونات كالحفنة
والحفنتين والذرة والذرتين لقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا
بسوا بدلالة الاستثنا لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن
مذكورا قدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثنا فانه لا يصلح الا في الجنس من
حيث الحقيقة وكذا قال محمد في قول من قال ان كان في الدار الا زيدا فعبده حر
ان المستثنى منه بنو ادم حتى لو كان فيها صبي او امراة ولو كان ثوب او دابة
لم يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان
غير حمار حنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن فيه بصدد استثنا الحال
بقوله الا سوا بسوا اذ المراد حال تساويهما في الكيل واستثناء الحال من العين
وهو الطعام لا يصح الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعا يعني لكن وهو خلاف
الاصل فقد دل الاستثنا على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع فيما يتناوله
اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملا بالاصل واحوال
الطعام التي تعلق بها العموم هي التساوي والتفاضل والمجازفة لا غير ولن تثبت
هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير الحديث
على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له فيه فلا يكون
صدر الكلام متناولا للقليل بدليل مقارنة هذا النص موافق للتعليل لا بالتعليل
قوله اذ المراد منها اي من التساوي في الكيل شرعا بالاجماع والتفاضل هو فضل
احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما
والحق ان جمل سوا بمعنى متساويا متفق عليه والاستثنا المفرغ اكثر واولى من

من المنقطع ولقائل ان يقول كون سوا بمعنى مساويا مجاز والاستثنا المنقطع مجاز
فما وجه ترجيح احد المجازين على الاخر على انه يجوز ان يكون مستثنى منه الطعام
وتقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما متساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير
المصدر ويكون الاستثنا من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول باجمل سوا بمعنى
مساويا اكثر استعمالا من المنقطع وفيه شي والحق ان جعل سوا بمعنى مساويا متفق
عليه والاستثنا المفرغ اكثر واولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم
المجاز وكره التقدير والشركاله قوله فصار التغيير بالنص اي حاصلا به اي حصل
تغيير الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا للتعليل اي موافقا
له وهو منتصب على الحال من المجرور ويجوز ان يكون مصاحبا خبر صار اي صار
التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر قوله وتقرير الجواب حاصله
ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بدلالة النص الواردة في ضمان ارزاق العباد
وايجاب الزكاة في الاموال الاغنيا وصرفها الى الفقرا وذكر الشاة لكونها ايسر على
من وجب عليه الزكاة لان الايتان من جنس النصاب اسهل ولكونها معيار المقدار
الواجب اذ به تعرف اذ به تعريف القيمة فان قلت اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة
النص وجواز الاستدلال بدلالته فما معنى التعليل والحاجة اذ فايدة التعليل تعدية
الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد هاهنا والجواب ان هذا التعليل انما وقع لحكم اخر
اي لاظهار كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وليس بحكم ثابت باصل الخلقة
حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة والحاصل ان هاهنا
ثلاثة احكام وجوب الشاة وجواز الاستدلال وصلاحية الشاة للصرف
الى الفقير والتعليل انما وقع في الحكم الثالث وليس في هذا الحكم تغيير بل تغيير
وجوب النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغيير مقارن
للتعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه تغيير النص اصلا اذ لا نص
يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا به

والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة
دل على صلاحيتها للصرف وتقرير الجواب ان حق الفقير سقط في الصورة بالنص باعتبار
دوام يده على الشاة لان حق الفقير سقط في صورة الشاة باذن الشرع الثابت بدلالة
النص لا بالتعليل وذكر الشاة لكونها ايسر لان الايتان من جنس النصاب اسهل وانما يلزم
اسقاط حقه في الصورة بالتعليل لو كانت الزكاة ملكا له وليس كذلك والا لما حل وطي
الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكاة كما لا يحل وطي الجارية المشتركة
واللازم باطل فكذلك الملزوم وهذا لان الزكاة من الله تعالى على الخصوص فلا يكون في
التعليل تغيير حكم النص باسقاط حق الفقير عن صورة الشاة كما قرره الخصم فان
قلت سلمنا ان الزكاة حق الله تعالى على الخصوص ولكن لا يجوز اسقاط حق الله تعالى
ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط حق العباد والجامع تغيير النص بالتعليل
في اسقاط الحق عن الصورة قلنا سقط حق الله تعالى في صورة الشاة باذنه الثابت
بدلالة النص فان قلت فكيف اطلق المصنف على الزكاة حق الفقير مع انكم قلتم انها
حق الله تعالى على الخصوص لان العبادات كلها حق الله تعالى قلت انما اطلق عليها
ذلك باعتبار دوام يده عليها بعد وقوعها ابتدا في كف الرحمن واورد بانه اذا
ثبت وجوب الشاة بالعبارة وجواز الاستبدال بالدلالة فما معنى التعليل والحاجة
اذ فايدة التعليل تعدية الحكم الى ما لا نص فيه ولم يوجد هاهنا وايضا ليس جميع
مواعيد الفقرا على الاغنيا وايضا ايجاب المواعيد لم تقتصر على مال الزكاة بل اوجب
صرف الخمس والكفارة والعشر وصدقة الفطر قال ادوا بعض حوايجهم من الزكاة
فلا يلزم منه الاستبدال واجيب عن الاول بان جميع مواعيد الفقرا على الاغنيا
تقديرا فان الفقير من لا شي له او من له ادنى شي وقد وعد الله تعالى بدفع حوايجه
فان الرزق جميع ما يتوقف عليه المعاش وعن الثاني بان التعليل لحكم اخر وهو
صلاحية الشاة للدفع الى الفقير لانا نقول لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط
اعتبار الشاة وهذا لا يدل على صلاحية القيمة للصرف بعدما كانت باطل في الامر

الشاة فلا بد من اثبات كون القيمة صالحة للصرف وذلك بالتعليل وعن الثالث
بان تلك امور عارضة وربما يحصل بها انجاز المواعيد اما الزكاة فامر اصلي لا تخلوا
بلدة من الاغنيا فيصلح محلا لانجاز المواعيد وفيه نظر لجواز خلو بلد من الاغنياء
والحاصل ان الصدقة تقع لله ابتدا ثم للفقير بقاء فلا بد من قبولها حقا لله تعالى اولا
وفي صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة يثبت كلا الامرين وفي القيمة يثبت
الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل بمعنى اخر وهو ان الموجود ان هو الرزق
فابقاؤه من عين الشاة ممكن فلا حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة الاية عليه
لانها اخص من المدعى والجواب ان الموعود به هو الرزق وغيره لما كان مثله في
الاحتياج اليه الحق به دلالة قوله اي وعد للفقرا ارزاقهم انما حول عبارة المصنف
لما فيها من ايهام القلب والمجاز على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول وعد الفقرا
بارزاقهم قوله وذلك اي والحال ان ذلك المسمى من عين الشاة والبقرة والناقة
والمقدر من النقدين وغيرها لا يحتمل ولا يفي عينه بجميع تلك المقاصد من ماكول وملبوس
ومنكوح ومركوب ومسكون وغيرها قوله وركنه الخ ركن القياس مجموع اربعة اشيا
الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة
وكلما لا يتم حقيقة الشي الا به من اجزائه فهو ركن له واما حكم الفرع فثمرة القياس
لما كان محصول الجامع يحصل الثلاثة الباقية اما لكونه اخر الاوصاف والحكم يضاف
الى الوصف الاخير كما في القدح المسكر او لكونها هي المؤثرة في الحكم دون غيرها او لكون
الابحاث الاتية مبنية عليها فجعل كانه هو الركن ادعا قوله لان ركن الشي
ما يقوم به ذلك الشي من التقوم لا من القيام اي لا وجود لذلك الشي الا به كالقيام
والركوع والسجود للصلاة واورد عليه القياس والعلة والشروط فانه لا وجود
للقياس الا بالقايس ولا للمعلول الا بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط مع انها ليست
اركانا فلا يكون التعريف مانعا واجيب بان المراد من الوجود التكون باعتبار الذات
لا باعتبار الغير وحينئذ لا يلزم عليه ما ذكر وذلك لان الوجود المحدثات اعتبارين

احدهما تحققه في نفسه بتكوين اجزائه الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقي
كامل والثاني تحققه باعتبار غيره وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والمحل
ونحوها فهو بهذا الاعتبار قاصر لتمكن شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرف
ان المطلق محمول على الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود لهم الا به الوجود بالاعتبار
الاول دون الثاني كانه قيل لا وجود له باعتبار ذاته الا به فلا يرد ما ذكرتم ولا يخفى
ان التعريف المذكور تعريف بالمفرد فمن جوزه لم يحتج الى اعتذار ومن لم يجوزه فله ان
يقول الشي المطلوب تصوره لان علل الشرع امارات على الاحكام لا موجبات لان الموجب
في الحقيقة هو الله تعالى واعترض بانه قد عرف في بيان الاسباب انه تعالى موجب
للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فتكون الاسباب موجبة بتسبب الله تعالى وذلك
لا ينافي كونه تعالى موجبا واجيب بانه لو اراد بقوله انه تعالى موجب للاحكام على
تقدير اسبابها ان الايجاب يضاف اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة
فذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة اذ وجود
الحوادث كلها تضاف اليه عند اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة وكذا
الاسباب فالمنع اظهر لاستحالة ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة الايجاب الى الاسباب
مجاز لادارة الاحكام عليها تيسيرا وهي في الحقيقة علامات فكذلك العلل الشرعية
ليست موجبة انما الوجوب للحكم هو الله تعالى وانما وضعت تيسيرا على العباد
وهي في حق صاحب الشرع اعلام خالصة فتبين ان تسمية العلل علما صحيحة وقوله
والحكم في الاصل غير مضاف الى العلة غير مسلم على اطلاقه فان الحكم بالنسبة الى نفس
الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما
امكن القياس وكلامنا في ركن القياس فلا بد من ان يكون الحكم في الاصل مضافا
الى العلة فثبت انه انما سماه علما بالنسبة الى صاحب الشرع لا بالنظر الى ما زعمه
الطاعن قال بعض المحققين قولهم ان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه
ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شي من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على

ما ذهب اليه المحققون من ان يرجع الكل الي الكلام النفسي والاوجه ان حكم النص
يثبت بالنص والاجماع الوارد في الاصل والثاني بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم
اختصاصه بالاصل وهذا اوضح **قوله** ثم الحكم في المنصوص ان كان يضاف الى النص
في الاصل الي العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك المعني علما علي
وجود حكم النص الخ **اعترض** بان كون الحكم مضافا الي النص في الاصل المنصوص عليه
لا يمنع كون المعني علما علي حكم النص في الاصل لانه قد يتعدد ما يتعرف به الشيء
وقد يكون لشيء علامات والمصنف رحمه الله لحسن رعايته عدل عن تسمية ذلك المعني
علة الي تسميته علما اشارة الي ان حكم النص غير مضاف اليه لكنه امارة عليه
والشارح رحمه الله ما نظر الي رعاية المصنف وجعل المعني علما علي وجود حكم النص
في الفرع مع ان حكم النص في الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الا تري الي ما قالوا
في حد القياس المعول عليه هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر
فلو كان المعني علما علي حكم النص في الفرع لزم تحقق الملزوم بدون اللازم **فان قلت**
فتقدير مثل مضافا الي الحكم يرتفع الفساد **قلت** يستلزم تقدير المضاف لدفع الفساد
فسادا اخر وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة **واجيب** بان ليس المراد من قولهم ان العلل
امارات واعلام انها اعلام لجميع الاعتبارات بل هي اعلام بالنسبة الي صاحب الشرع
لكنها موجبات بالنظر الي العباد واذا كان كذلك لا يتصور تعدد مثل هذه العلامة
لعدم تصور تعدد الموجب في وجود واجب واحد فتبين بذلك ان الحكم في المنصوص
عليه ان كان مضافا الي النص يمنع ذلك كون المعني علما لان العلمية والموجبة
في المعني متلازمان ولا يصلح المعني موجبا بعد ثبوت الايجاب بالنص فينبغي
العلمية ضرورة **فان قلت** يصلح ان يكون المعني علما بهذا المعني ايضا لان الحكم
في الاصل مضاف الي المعني بالنسبة الي الفرع **قلت** ذلك امر اعتباري ضروري فلا
يظهر اثره في صحة اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف الي ما هو ثابت من كل وجه
وقوله والمصنف لحسن رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبة متلازمان

فلا يتصور كونه بدون لازمه وقوله مع ان حكم النص في الفرع غير موجود الخ فاسد
اذ لم يشتبه علي احد ان المراد من وجود حكم النص في الفرع وجود مثله الا تري ان
المصنف وجميع المتاخرين قالوا حكم القياس تعدية حكم النص الي ما لا نص فيه وقالوا
من شرائطه ان يتعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص الي فرع هو نظيره ولا شك ان
حقيقة التعدي غير متصورة فتبين ان المراد ثبوت المثل في الفرع وصار المعني
حقيقة عرفية في مثل هذا الكلام بحيث لا يتبادر الفهم الي غيره وقوله لو كان المعني
علما لزم كذا فاسد لان اللازم وهو ابانة المثل موجود وكذا دعوي استلزام فساد تقدير
المحذوف فاسد لان التقدير ضروري علي ما بينا علي انا لا نسلم التقدير بل نقول
معناه كذا **قوله** كما هو مذهب بعض مشايخنا وهم مشايخ سمرقند وما وراء النهر وهو
الصحيح وذهب الي جمهور اهل الاصول ان المراد من العلة هو الباعث لشرع الحكم وهو
ان يكون مشتملا علي حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعني
مجرد العلامة والا لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب
التحقيق ان الحكم في الاصل من غير نظر الي الفرع مضاف الي العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن
كذلك لما امكن القياس فلا بد ان تكون العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم الغاء القياس
انتهي وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الي العلة لان النص امارة علي وجود
الحكم كالعلة **قوله** ولا مماثلة بينهما الخ فكما انتفي الحكم في الفرع ولزم منه ابطال القياس
قلنا انها مؤثرة في الاصل **قوله** وجه مشايخ العراق الخ المناسب ان يقول وجه قول
وكان كذلك سقط من الكاتب ~~قوله~~ لان النص ايضا امارة علي ثبوت الحكم كالعلة
لان المثبت للحكم هو الله تعالي ووروده انما هو لمعرفة الحكم فان كان مفعولا لا يكون المفعول
في اثبات الحكم ذلك المعني فيكون المؤثر في حكم الاصل هو المعني لان النص **قلت** [فان]
فعلي هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قبله **قلت** لا يلزم ذلك
لانا لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة بجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها حكم
قبل ورود النص لان كلامنا في العلل الشرعية **قوله** فيرتفع الخلاف او قول الخلاف

ثابت علي كل مراد لان هذا الخلاف ثابت بين المشايخ فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد
ما ذكر بل غاية ما فيه ان المصنف حينئذ يكون مختاراً المذهب جمهور الاصوليين
اللهم الا ان يقال مراده برفع الخلاف في عبارة المصنف من حيث انها لا تختص
بقول احد الفريقين بل هي شاملة لهما لصدقها بالاصل والفرع معاً او الفرع فقط
وان كان الظاهر الاول فتامله **قوله** مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون
ذلك المعني الذي جعل علما علي حكم النص من الاوصاف الواردة في الاصل التي اشتمل
عليها النص الصالحة للعلة اما بصيغته او بغير صيغته الخ **قوله** اي نثبت حكمه
له لا حاجة الي هذا الحل بل هو مستدرك **قوله** عدي يعني الاشتمال بعلي الخ لا حاجة
الي ما ذكره من قضية التضمين لان صلة الاشتمال علي كلام المصنف في غاية الحسن **قوله**
كاشتمال نص النهي عن بيع الابق للعجز عن التسليم وذلك لان البيع يقتضي ايعاد العجز
صفته لا صفة العقد لان البايع يعجز عن تسليم بيع الابق فكان العجز ثابتاً
بمقتضي النهي لا بعينه **قوله** وجعل بالبنا للمفعول والفرع مرفوع علي النيابة عن الفاعل
قوله احترز بهذا عن العلة القاصرة المراد المستنبط اما الثانية بنص واجماع
فتتفق علي التعليل بها كما تقدم **قوله** اي للنص في حكمه لنص رجع الضميرين الي
النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجعا الي الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعني
وجعل الفرع والضمير في وجوده راجع الي الموصول كما فعله الشارح رحمه الله ويجوز
ان يكون راجعاً الي الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعني وجعل الفرع مماثلا
للنص اي المنصوص عليه اي الاصل في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة
بسبب وجود ذلك المعني في الفرع **قوله** وقلنا يجب الزكاة في المصوغ سواء صيغ
صياغة مباحة او غير مباحة **قوله** لانه تعليل بالعلة القاصرة لقصوره علي غير
المصوغ منهما **قوله** وعارضا اي يجوز ان يكون ذلك المعني وصفا عارضا منفكا
عنه كالكيل فانه وصف غير لازم في المكيلات لاختلافه باختلاف عادات
الناس في الاماكن والاوقات لجواز ان يباع كيلا في قطر ووزنا في اخر ووزنا في

دنت وكيلاً في اخر ولو مثل الشارح بهذا لكان اولي في تعدد الامثلة فافهم **قوله**
كالدم في قوله عليه السلام في حديث المستحاضة توضي وصلي وان قطر الدم علي
الحصير فانه دم عرق انفجر فانه عليه السلام علل انتقاض الطهارة بان دم ٥٠
الاستحاضة دم عرق انفجر والدم اسم جنس غير صفة والانفجار وصف عارض للدم
وهذه العلة وان كانت مركبة من اسم يدل علي اعتبار صفة النجاسة وهو الدم
ومن صفة تدل علي اعتبار صفة الخروج وهو الانفجار وبمجموع الامرين يتعلق الانتقاض
ولكن لا يظن وجوب اجتماع الوصفين الاسم والعارض لصحة التعليل بكل منهما
او لصحة التعليل بالوصف العارض لمن مثل به للوصف العارض لان التعليل بكل
منهما علي الانفراد صحيح فهو مثال صحيح لكون ذلك المعني اسما ووصفا عاديا ثم المراد
من كونه اسما تعلق الحكم بمبناه القايم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة
دم عرق منفجر لا تعلقه بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا يرد عدم صحة
التعليل باسم الخمر لانه تعدية اسم الخمر الي النبيذ ولا ثم ترتيب الحرمة عليه فيكون
قياسا في اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه تعدية بمعني الاسم لا بالاسم
فيئول الي التعليل بالوصف في الحقيقة فلا يمتنع هذا وذلك ان نقول لا نسلم ان تعليله
عليه السلام لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الصلاة
او الاشكال واقع فيهما الا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادني منه
ونفي الاغتسال وسقوط الصلاة تتعلق بدم الرحم لا بدم العرق والجواب ان وجوب
الوضوء اشكل علي المجتهد وهو مالك فان الاستحاضة عنده ليس بحدث فكيف
لا يشكل علي امراة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لانتقاض الطهارة علي
انه يجوز ان يجعل هذا التعليل علة لما يصلح له من المنطوق والمفهوم فيكون بالنص
علة وجوب الوضوء والحال دليلا علي الاغتسال والسقوط متعلقان بدم الرحم
لا بعرق **قوله** وجليا اي يجوز ذلك المعني وصفا جليا **قوله** وخفيا اي ويجوز
ذلك المعني وصفا خفيا لا ينال الا بالنظر والتامل فان قيل التعليل بالوصف

الخفي كتعليل ثبوت البيع برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف
للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي فالجواب
انه وان كان خفيا لكن بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول
على الرضى صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به هذا وقد يراد بالجلي
المعنى القياسي وبالخفي المعنى الاستحساني قوله لان قوله عليه السلام دين الخ
يعني قوله دين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب
وهو حكم شرعي فالنبي صلى الله عليه وسلم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي
وهو القبول وهذا حجة على من منع من الاصوليين صحة التعليل بالحكم الشرعي
محتجا بان الحكم الذي فرض اما متقدم بالزمان على حكم ما فرض معلولا فيلزم تخلف
المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او معه فيلزم التحكم لانه نص في المطلوب
ولا يقابل بالتعليل العقلي لان الدين وصف في الذمة وهو حكم شرعي لا حسي
على ان العلل الشرعية ليست بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم
والتاخر ولئن سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية دون الاخر ويكون
الثابت بالدليل احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم قوله وعددا اي يجوز ذلك المعنى
عددا مركبا من عدة اوصاف يكون كل واحد منهما جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم
الدليل على علية الهيئة الاجتماعية من تاثير او مناسبة او احالة او غيرها كما
قام على علية مجموع الجنس والقدر لربوا الفضل وقال بعض الاصوليين ان التعليل
بالوصف المركب باطل محتجين بان العلة صفة زايدة على المجموع لانا نعقل المجموع
مع الذهول على كونه علة وحينئذ ان قامت العلة بكل جزء من الجملة لزم ان
يكون كل جزء علة ويلزمه قيام العرض الواحد بمحال متكثرة وهو محال وان قام كل
جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام العلة وان يكون لها نصف وثلث وربع
وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان المعنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع
قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليست العلة

بهذا المعنى صفة لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زايدة لها فلا نسلم انها
صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور قوله ويجوز ان يكون الوصف الذي
جعل علة النص اي مذكورا فيه كالانجاد كالطرف والكيل قوله وغيره اي يجوز
ان تكون ذلك المعنى ثابتا في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات
النص كفقر العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخص في السلم ثابت بما روي انه
عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم بعلة فقر العاقد
واحتياجه وهذه العلة ليست بمذكورة في النص ولكنها قايمة بما هو من ضرورات
العقد وهو العاقد والسلم يقتضي عاقدا والفقر صفة فكان ثابتا باقتضاء النص
وهذا المثال وان لم يصح على مذهبنا لكون السلم واردا عندنا على خلاف القياس
فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعي حتى عدى به الجواز بيع السلم
المؤجل الى السلم الحال وبه يحصل المقصود اذ لا مناقشة في المثال هذا وذهب
مشايخ العراق الى ان التعليل بالوصف الذي في غير النص لا يجوز لان من شرط الوصف
ان يكون قايما بمحل الحكم كما هو شان العلل العقلية والجواب ان علل الشرع امارات
على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم فانه دليل وجود الصانع وليس
قايما به وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح والفاظ الطلاق والعتاق وعلل لثبوت
الاحكام في المحال مع قيامها بمن تكلم بها قوله والاعدام صفته اي الفقر صفة
العاقد قوله ودلالة كون الوصف علة الخ اعلم انهم اجمعوا على ان جميع الاوصاف لا يصلح
علة وعلى انه لا يجوز ان كل واحد منها علة وعلى ان ليس للمعلل ان يجعل اي وصف
شاء من الاوصاف علة بلا دليل وعلى ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايما او بالاجماع
واختلفوا فيما تثبت به كون الوصف علة مما ليس بنص والاجماع على قولين قول جمهور
الفقهاء من الخلف والسلف وقول اهل الطرد وسياتي بيانهما قوله صلاحه وعدالته
بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به بان يكون لجنس الوصف تاثير في جنس الحكم في
موضع اخر نصا واجماعا كذا ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء على ان الوصف لا يصير

علة الا ان يكون صالحا للحكم ثم لا يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار
صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب
عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل علة لابد من صلاحه بوجود الملايمة
ومن عدالته بوجود التاثير فلا يقبل التعليل بالوصف ما لا يعلم الدليل على كونه ملايما
وبعد الملايمة لا يمكن العمل به الا بعد كونه مواترا عندنا فالملايمة شرط لجواز العمل
بالعلل والتاثير شرط لوجوب العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور التاثير
انه لو عمل بها عامل نفذ العمل بها ولم ينسخ كالشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته
قبل ظهور عدالته حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة
يجب العمل بشهادته فكذا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملايما لكن لا يجب الا
بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملايما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون
علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملايمة فلا بد من العدالة
قوله الاول ان يظهر عين ذلك الوصف اي تاثيره في عين الحكم وهو الذي يقال
انه في معنى الاصل كالتعليل بالصغر في اثبات الولاية كما ياتي والمراد بالعين هو
المثل لان العرض من الواحد **قوله** الثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم
قيد في بعض الشروح بالجنس القريب لكن التمثيل بالاخوة لا مطابقة لانه متى قبل
ظهور اثرها بقي ولاية الانكاح كان عين ذلك الوصف اعني الاخوة موثرة
في جنس الحكم وهو الميراث ولا وجه للتقييد بالقريب فان الولاية والميراث ان كانا
متجانسين غايتهما في مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت فالاولى على هذا اطلاق
الجنس ليتناول المثالين جميعا **قوله** ثم هذا القسم وما بعده من القسمين يسمى الملايم
لكونه موافقا لما اعتبره الشارع والاول والاول **قوله** الثالث ان يوثر جنسه
القريب في عين ذلك الحكم وهو الذي خصوه بالملايم وخصوا اسم الموثر بما ظهر
تاثير عينه وتقييد الجنس بالقريب مطابق للمثال فان عذر الاغماء عذر والجنون
والحيض متجانسان في العوارض السماويه فيكون تجانسهما اقرب من تجانس

الاغماء والسفر مثلا لكونه من العوارض الكسبية فاما ان وجد مثال اخر لم يكن
كذلك فالاولى الاطلاق وقيل المعتبر في الملايم هو الجنس البعيد او القريب والمعتبر
في الموثر القريب **قوله** الرابع ما ظهر تاثير جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يقيده بالقريب
لانه مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في
جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس غير الاسقاط عن الحايض بل شطره
واذا ظهر عمل الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالاولى الاطلاق تعليلا للاعتبار
والا لزام الاقسام **قوله** جمع منكح بفتح الميم اي وفتح الكاف مصدر بمعنى النكاح والمصدر
من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد كذا في الشافيه وشرحها وفي
بعض الشروح مناكح جمع منكح مصدر من الانكاح ومجي المصدر على وزن المفعول قياس
في المزيد فيه وفي بعض شروح المنار انه جمع منكح بمعنى المصدر من النكاح والمصدر
في المزيد على وزن المفعول قياسا وفيه نظر ويجوز ان يكون منكح اسم زمان ومكان
من النكاح ويكون المعنى كالصغر الذي علل نا به ولاية الانكاح اوقت النكاح او في
مكانه **قوله** لقايل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس
بمتنوع ويمكن ان يقال الجمع باعتبار افراد المنوحة على غير قياس **قوله** وما قيل انه
جمع منكوحة ففيه شذوذ **قال** الميداني المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح
فحذفت اليا تخفيفا **قوله** كتعليلنا بالصغر الخ اشارة الى مثال الفرع **الاول** وتقريره
ما قاله علماونا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فثبت الولاية على نفسها في
الانكاح قياسا على الثيب الصغيرة والبكر والبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر
اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على
النفس ولو قلنا هذه صغيرة فثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية
على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه **قوله**
معلوله لعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وما قلناه اولى فان الصغر
وصف ملايم لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا للولي عليها للعجز عن مباشرة النكاح

بنفسها مع حاجتها اليه كالنفقة تجب حقا على الولي العاجز عنها والصغر موثر
للعجز فكان التعليل به لاثبات الولاية تعليلا بوصف ملايم موثر بخلاف ما علل به
الشافعي من البكارة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البكاره والثيابه
اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتاثيرهما من السنة بخلاف الصغر فانه موثر تاثير
الطواف الخ وفايدة الخلاف تظهر الخ الحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن
التخريج مختلف فعندنا للصغر وعنده للبكارة والثيب الكبيرة لا تجبر اتفاقا
لكن التخريج مختلف ايضا فعندنا لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبكر
الكبيرة تجبر عنده لوجود البكارة ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة
تجبر عندنا لوجود وصف الصغر قوله وجودا او وجودا وعدما هذا كله متن
جعله شرحا لانه مكتوب في نسخ الشرح بالاسود فكان نسخة الشارح التي شرح
عليها لم يقع فيها ذلك ويحتمل ان ذلك موجودا فيها وكتابته بالاسود سبق
قلم من الناسخ قوله لقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول
لشغل القلب اي لا بالغضب حتى حل له ان يقضي وهو غضبان ان بعد فراغ قلبه
لم يحل له اذا كان مشغول القلب وهو خال عن الغضب واجيب بان شغل القلب
يلازم الغضب فالحكم ثابت بالنص لا بالمعنى فتامل قوله لان الموجود قد يكون
اتفاقيا هذا رد على القايل بان الدليل على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله
ان مجرد الاطراد لا يدل على العلية لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقيا كوجود
ناطقية الانسان عند وجود ناهقية الحمار كما ان العدم عند العدم فيكون
باعتبار ان ما علق بعدمه العدم شرط لا علة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود
الشرط فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على صحة علية الوصف
مع هذا الاحتمال قوله ومجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعلة لان الحكم كما يدور مع
العلة يدور مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع الشرط
وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لا نسلم دوران الحكم مع الشرط عدما لان

عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصلي عندنا لا لعدم الشرط لان المراد
العدم مع العدم او عنده لا له ولا يقال الدوران دليل العلية في العقليات
اتفاقا فكذا في الشرعيات لان المثبت في الحقيقة فيهما هو الله تعالى لانا نقول
الحقايق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد دليلا
على العلية فاما الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان يختلف باختلاف
الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بقي شي وهو ان مجرد
الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به لان الظن كاف قوله التعليل بالنفي
اي لاثبات علية الوصف قوله من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا يعني على العلية
بل هذا ابعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به لان استقصا عدم الوصف
وتتبعه من غير اطلاع على وجود علة اخرى لا يمنع الوجود من وجه لجواز وجود
وصف لم نعثر عليه فيثبت الحكم به لان عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود لجواز
القصور على ان العدم ليس بشي لا يصلح علة للاكرام قوله الاحتجاج باستصحاب
الحال وهو ابعد من التعليل بالنفي في عدم صحة الاحتجاج به اذ التعليل بالنفي
قد يصلح حجة وذلك فيما اتحدت العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليلا
لاثبات الحكم اصلا فانما يكون دليلا للدفع وابقا ما كان على ما كان قوله وفيه
بحث الخ حاصله ان هذا التعريف فيه تسامح حيث اطلق العلة واراد المعلول
وهذا وان كان مجازا وهو لا يدخل التعريفات محتمل لوجود القرينة وهي العرف
والاصطلاح على ان هذا ليس بتعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحي واستعمال المجاز
في التعريفات الاصطلاحيات غير مضر لان السلف لم يلزموا ببيان الحقايق في
التعريفات لعدم احتياجهم الى ذلك وانما التزموا ببيان الضوابط التي تحتاج
اليها في الفقه فلذلك لم يبالوا بخلاف اهل المنطق فانهم التزموا في التعريفات
بيان الحقايق فيكون المجاز في التعريف مضرا عندهم فافهم قوله وهو ليس
بحجة عندنا فافهم اعلم ان العلما اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي

وجوبه وامتناعه او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر
وقبحه او باستصحاب حكم بالعقل يثبت تابيده او توقيته نصا او يثبت مطلقا
ونفي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم الدليل
مطلق بغير متعرض للزوال والبقا ليس بحجة قبل بذل الجهد في طلب الدليل المزيل
لان الجهل بالدليل المزيل بالتقصير في الطلب ليس بحجة وانما الخلاف في الاستصحاب
اذ بذل المجتهد جهده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك
في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه
واحتمال قيام دليل من حيث لا يشعر به فقال بعض اصحاب الشافعي كالمزني والصرمي
وابن شريح والغزالي وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ
سمرقند انه حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا
وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لاثبات امر لم يكن ولا لبقا
ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والسرخسي وصدر الاسلام ومن تابعهم
انه ليس بحجة لاثبات حكم مبتدا والالزام فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج
به على غيره **قوله** يعني ان الدليل الموجب لوجود الحكم شرعا ليس موجبا لبقائه
لان البقا عرض فيفتقر الى علة لان بقاء الشي معنى موجود في نفسه زايد على
وجوده ذلك الشي لان الشي في اول حدوثه يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقا
فانه يصح ان يقال وجدت لم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك عن البقا
في الزمان الاول واذا ثبت ان البقا معنى احز وراء الوجود لا قيام له بنفسه صار كساير
الصفات فكان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشي بعد وجوده كالبياض والسواد
من غير انضمام دليل احز عليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا
تصلح ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقائه
فيفتقر الى علة اخرى هذا ما قالوه والحق ان البقا استمرار الوجود وعدم زواله
اي ليس معنى زايدا على وجود الشي حقيقيا بل اعتباريا هو استمرار الوجود وانتسابه

الى الزمان **والثاني** اعني كون الشي مستمر الوجود فيه ومعنى قولهم وجد فلم يبق انه حدث
فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني **قوله** والجواب عن الشرايع ان البقا
فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ
فيها فالبقا فيها بدليل يوجب البقا بخلاف الشرايع في حياته فانه يجوز نسخها **قوله**
وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام لقايل ان يقول كلامنا في
الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالبحث الا بمشابهة
كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب على ما فسره
المصنف بقوله وذلك في كل حكم الخ يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف وجود في الماضي
ثم وقع الشك في زواله في الحال وهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه **والثاني**
كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا له
اتصال بالمبحث **قوله** فلا تدخل المرافق في الغسل بالشك اذ ليس احد الشيئين باولى
من الاخر ولك ان تقول ينبغي ان يرجح بسببه ما يحصل الخروج عن العهدة بيقينا وتقول
اذا تعارض الشبهان تساقطا ونفي العمل به لان النبي صلى الله عليه وسلم اذا دار الما
على مرافقه او نفي محلا فبينه بفعله وسيأتي الجواب عنه **قوله** لانه عمل بلا دليل
لان الشك امر حادث الخ لك ان تقول دليل الشك تعارض الاشتباه ودليل التعارض
دخول بعض بعضها وعدم دخول البعض فثبت دليل الشك فيكون دليلا على عدم
الدخول كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج بتعارض الاشباه عمل بلا دليل لان
الشك امر حادث بعد المعلول وما هو كذلك لا يصلح علة الشك ليس بعلة فلا
يثبت عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون علة له
فبالضرورة واما بيان الصغرى فلان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية
والشك انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول اذا بعض علة الشك فلا
يصلح الشك علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته **قوله** وفي بعض الشروح
لفظه هكذا الخ الشك امر حادث لا بد له من سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا

لانّ ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانّه لم
يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون
الدّخول وعدمه تعارضا فلا يصلح سببًا للشك والمراد من التعارض هنا ليس
التعارض المصطلح وهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع
اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا **قوله** ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما
اي احد الشبهين وهو عدم الدّخول لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخ وذلك ان تقول
العمل بالاصل وهو البراة الاصلية لا يخلو امّا ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل
لتعارضهما وتساقطهما اولا فان كان الاوّل فينبغي ان يقول زفر بالدخول لثبوت
ذلك بفعله عليه الصّلاة والسلام كما قال به علماؤنا وان كان الثّاني فان ترجح
شبه عدم الدّخول بالبراة الاصليّة فينبغي ان يرجح شبه الدخول للخروج عن العهدة
بيقين فحصل التعارض وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل بالاصل بعد اهدار الاصلين
وفعله عليه السّلام لا يدل على الفرضية لاحتمال ان يكون فعله عليه السّلام ذلك
من باب اطالة التحجيل المندوب اليه ولا اجمال في الاية لانّه لا ينطبق عليها
حد المجمل بقي هنا شيء وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعدم دخول
المرافق في الغسل قياسًا على شبه عدم دخول الغاية تحت المغيا فتامله **قوله**
والاحتجاج مما لا يستقل الا بوصف اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول الغاية دائما
بل الغاية المذكورة هنا لا تدخل واستدلالهم له في الفروع بان الغاية لا تدخل
ليس مطلقا كما يفهم منه لانّ اللام للعهد الذكري وقوله كالليل في الصوم بنظير
لا قياس لعدم الجامع فتنبه والاولى ان يعكس هذه الترجمة ويقال الاحتجاج بوصف
قارن بين المقيس والمقيس عليه مستقل في اثبات الحكم اذا اضم الى وصف اخر
لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجموع علّة لان الاحتجاج
في الحقيقة انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضمّ اليه ذلك الغير **قوله** كما
اذا مسّه وهو بول استدل بقوله وهو بول نضمه الى مسّه وهو لا يستقل بالعلية

فهذا القياس لا يتم الّا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه
ثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق في الفرع
فلا يكون الوصف المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس **قوله** والاحتجاج
بالوصف المختلف فيه بين الخصمين بان يدعي احدهما علية للحكم المتنازع فيه وينكرها
الاخر **قوله** بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية العاده انه اذا كان الاستدلال
على المطلوب يتوقف على تمام التعليل السمعي وهو محفوظ معروف بذكر اوله ويقال
الاية والحديث او البيت اختصارا بالنصب على اضمار اقرء وهو الوجه الظاهر لتبادره
ويجوز رفعه بتقدير مبتدا او خبر اي المتلو وجره على تقدير الى اخر الاية **قوله** فانه
تعالى علّم نبيّه عليه السّلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة
في الاية **قوله** بان يدعي النفي والاثبات في العقليات المقام مقام الاضمار **قوله**
يدعي حقيقة الوجود والعدم اي فيطالب بالدليل **قوله** امر النبي صلى الله عليه وسلّم
بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعًا يعني ان الله تعالى اخبر عن اليهود
والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين الجنّة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه ان يطلب
البرهان عن ذلك ولقائل ان يقول فيه بحث لان النفي الذي لا يحتاج فيه الى
دليل عند من قال به هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعي نفي الحكم مذهبًا
ويدعوا غيره اليه لا النفي الذي هو حكم سلبي كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفي
في الاية من ذلك بل من الثاني فلا يكون الدّليل مطابقا للمدعي على انه يجوز ان يكون
طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي لا يقال معنى لن يدخل الجنة
لن يحكم الله بدخول الجنة الا من كان هودا لان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال
فتامله **قوله** قلت لا دليل الخ غايته عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصح دليلًا
على عدم الدليل في نفس الامر اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود في نفس الامر
لجواز وجوده فيه **فان قلت** لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما الاية كما مر **قلت** انما صح ذلك من الشارع لكونه هو العالم بكل شيء

فيكون ذلك منه بانتفاء الدليل لا جهلا به بخلاف البشر فان ذلك يكون منه جهلا
بالدليل علما به لعجزه وقصوره عن الاحاطة بجميع الاشيا لقوله تعالى وما اوتيتم من
العلم الا قليلا قبل التحقيق فيه ان يقال للنافي كقولك لا دليل عن علم اولا فان كان
الاول فبالضروري والاستدلالي فان كان الاول شاركه جميع الناس لعدم اختصاص
الضروري باحد وان كان بالثاني فقد ظهر انه نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه وان كان
لا عن علم فقد نهي عن ذلك بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون **قوله** فان قلت
قال ابو حنيفة في العنبر لانه لم يرد به الاثر ولا شك ان هذا هو عين الاحتجاج بلا
دليل **وحاصله** انه نقض اجمالي فانه لما قال لا دليل نفي الدليل فكيف يكون دليلا
ورد عليه قول ابي حنيفة في العنبر لانه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير **الجواب**
انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفي على ذكر انه بمنزلة السمكة ومعناه ان الخمس فيه
ليس لعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر يترك به القياس فيجب
العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد **قوله** لم هذا قول محمد
لابي حنيفة يعني قال محمد له لم لم يكن في العنبر الخمس **قوله** قال هذا قول ابي حنيفة
جوابا لسؤال محمد **قوله** قلت وما بال السمك الخ هذا سؤال محمد لابي حنيفة ايضا وقوله قال
هو قول ابي حنيفة جوابا عن سؤال محمد **قوله** انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته
ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره
على ذلك الموضع **قوله** ولذا تمسكت به الظاهرية ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس
اي ليعمل به ويترك القياس فوجب العمل بالقياس بهذا **قوله** وجملة ما يعلل له
الخ كان الاولى في الربط ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلل به
من صحيح وفاسد شرع في بيان حكمه وما يقع به التعليل لاجله اما حكمه فسيأتي
واما حكم ما يعلل له من جملة المقاصد فهي اربعة **الاول** الخ وحينئذ لا يخفي ما في
حل الشارح من الخزازة والابهام **قوله** وهذا الاختلاف وقع في موجب الحكم اي في السبب
الموجب للحكم وهو الحرمة **قوله** فلم يصح اثباته بالراي اي لا يصح اثبات كون الجنس

سببا موجبا للحكم ولا لنفيه بالراي بل بالنص اما بعبارته او بدلالته او اشارته
او اقتضائه وانما لم يذكر الشارح العبارة لظهوره او لانه لما جاز بالدلالة فبالعبارة
اولى اما عدم جواز الاثبات بالراي فلان القايس لا يجد اصلا يقيسه عليه واما
عدم جواز النفي به فلان النافي انما يتمسك بالعدم الذي هو الاصل فعليه ابطال
دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم صحيح لم يبق له حق التمسك به بعد
الدليل وابطال دليل الخصم بالراي غير ممكن لان دليله شرعي به فلا يمكن ابطاله
بمجرد الراي **قوله** فاثبتنا به شبهة الربا اي اثبتنا بشبهة العلة شبهة الربا احتياطا
بل اثبتنا بكون الجنس سببا لانفراده بدلالة النص وثبت حرمة النسا عند وجود
الجنس بالدلالة ايضا كذا ذكره بعض المحققين وعورض بالثبوت بطريق الشبهة
بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين فلان لا تحرم شبهته بالطريق
الاولى **واجيب** بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والترجيح للمحرم
قوله حتى حرم البيع مجازفة لشبهة الربوا لانهم اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة
بصبرة حنطة وغالب رايهما التساوي لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة
ملحقة بالحقيقة لجاز **قوله** فعند العامة شرط الخ فلا تجب عندهم في العلوفة
واوجبها مالك فيها فالذي يستدل على اشتراطها يستدل بقوله عليه السلام ليس
في العوامل صدقة في خمس من الابل السايمة شاة والذي يستدل على نفسه ليستدل بقوله
عليه السلام في خمس من الابل شاة في اربعين شاة شاة **قوله** وعند صاحبيه والشافعي
سنة لقوله صلى الله عليه وسلم الاعرابي خمس صلوات كتبهن الله عليك قال هل
علي غيرها قال لا الا ان تطوع وقوله عليه السلام ثلاث كتبن علي وهي عليكم سنة
الوتر والضحى والاضحى وهذا اولى في الاستدلال من الاول الذي ذكره الشارح لان نفي
الكتابة لا يستلزم نفي الوجوب المصطلح فتامله **قوله** والرابع تعدية حكم النص الى
ما لا نص فيه قال القاضي ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الراي فيه ليثبت حكم
النص فيما لا نص فيه لغالب الراي وهو الظن الغالب عن احتمال الخطا فيه بالراي

الغالب لان القياس لا يفيد العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية
وان كان وجوب العمل به بطريق القطع واحتمال الخطا لان المجتهد يخطي ويصيب
كما هو راي الجمهور فان قلت كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان جعلها شرطا
له فيما سلف بقوله وان يتعدي الحكم الخ وبينهما بون اذ الحكم من شانه التاخير والشرط
من شانه التقديم وهما لا يجتمعان من حيثية واحدة قلت ادرتهما حكما علي ان مراده
فيما سبق ان من شرط القياس ان تكون التعدية حكما له فهي حكم في التحقيق والشرط
هو الكون الاختصاصي ولو قيل بان المراد من كون التعدية شرطا كونها شرطا
للعلم بصحة القياس لا لنفس القياس لم يبعد ثم لا يخفي ما في جعل التعدية علي الحكم
من التسامح لان حكم الشي اثره الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا
تكون حكمه هذا وانما افرد المصنف رحمه الله هذا القسم لان التعليل مختص به
عندنا قوله فالتعدية حكم لازم للتعليل وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس
اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل كما عرفت والحاصل
ان اهل الاصول اتفقوا علي ان تعدية العلة شرط صحة القياس علي صحة العلة
القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة لتعليل
حرمة الربا في التقدير بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين
وعامة المتاخرين الي فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري
من المتكلمين وذهب جمهور الفقها والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل
والقاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري الي صحتها وهو مذهب
مشايخ سمرقند من اصحابنا قوله لنا انه دليل الشرع الخ اورد عليه انه منقوض بالعلة
القاصرة المنصوصة او المجمع عليها فهذا الدليل يجري فيها مع جواز التعليل بها
اتفاقا ولا نسلم عدم اضافة الحكم الي العلة لانا لا نعني ان صحة الحكم ثابت بها بل
هي دليل علي حكم الاصل والنص دليل علي كونها دليلا علي انه منقوض بخبر الواحد
الموافق للنص فان الحكم يضاف اليه مع وجود النص واجيب عن الاول بان القاصرة

المنصوصة او المجمع عليها يفيد العلم بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل باخري والقاصرة
المستنبطة لا يفيد شيئا من ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصلح دليلا علي الحكم لان
العلم بها بعد العلم بالحكم لكونه مستنبطة فيه فلا يمكن كونها دليلا عليه لئلا
يلزم الدور وعن الثالث بان الحكم اذا اضيف الي الخبر يضاف الي النص ايضا لانه
يقطع عن النص والكلام في هذا قوله فلم يبق للتعليل حكم سوي التعدية في الفرع
والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك الحكم فيكون اقرب قوله فان قلت التعليل بالعلة
القاصرة الخ تقرير السؤال لا نسلم حصر فائدة التعليل في التعدية حتي انتفي التعليل
بالقاصرة او لا نسلم حصر دليل الشرع في العلم والعمل بها ذكر لان التعليل بالعلة القاصرة
يفيد فائدة اخري وهي اختصاص حكم النص بالمنصوص عليه وحاصل الجواب انا لا نسلم
ان التعليل بها يفيد الاختصاص لحصوله بترك التعليل لان النص انما يدل علي
ثبوت الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدي الي الفرع فاذا ترك
التعليل حصل الاختصاص قوله لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية يجوز اجتماع وصفين
يتعدي احدهما دون الاخر فيجب التعليل بالمتعدي لانه اقرب الي الاعتبار فلم يعد
التعليل بالقاصرة الاختصاص وانما يفيد ان لو منع العلة المتعدية ولم يمنع قوله
ولا يمنع نصيب علي شي واحد انما يمتنع ذلك في العلل العقلية لان شرطها الاطراد
والانعكاس فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده الا للتعدية فان قلت سلمنا ان
التعليل بالقاصرة لا يفيد علما ولا عملا ولا اختصاصا لحكم النص بمحله لكنه يفيد
فائدة اخري وهي معرفة الحكمة الممثلة للقلوب الي الطمانينة والقبول فان القلوب
الي قبول الاحكام المعقوله اميل منها الي محض التحكم ومرارة التعبد فيصح التعليل
بالقاصرة قلت الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا تفيد العلم بالحكمة وانما يفيد
الظن بها ولا اعتبار للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما يثبت
بالعلم دون الظن وهذا بخلاف المنصوصه قيل هذا يقتضي عدم جواز التعليل
بالمستنبطة المتعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز ان يكون التعليل بها الاضافة

الحكم اليها في الفرع ولا فرع في القاصرة ليضاف اليها فان قلت سلمنا ان التعليل في
القاصرة لم يفيد شيئًا لكن لم قلتم ان الحكم في المنصوص ثابتا بالنص لا بالعلة واذا
لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بها
لعدم صلاحيتها ولا لخلل فيها بل المانع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل
فوقها والدليل المانع مفقود في الفرع فاضيف الحكم فيه اليها وفيه نظر من وجهه
قوله فان اضافة الحكم الي النص الي العلة ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل
التعليل كان مضافا الي النص فلو اضيف معه التعليل الي العلة كان التعليل
مبطلا للنص لان النص دليل لا لعلة القاصرة وهي دليل علي الحكم ودليل الدليل دليل
والجواب ان البحث في المستنبطه لا في المنصوصة والنص ليس دليلاً علي المستنبطة
قوله او اسناد الحكم الي الاضعف مع وجود القوي تقدم انه يجوز الاسناد والاضافة
بمعني الامادة لان القطعي ايضا امادة اذ المثبت هو الله تعالي وفيه شي لان الحكم
قد عرف بالنص فيلزم تعريف المعرف قوله والجواب عن الدور الخ تقرير الجواب بالمنع
والتسليم بان يقال لا نسلم لزوم الدور لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة
علي وجود التعدية في غير الاصل لا علي صحة التعدية فاذا لا دور لاختلاف
الجهة ولو سلم انه دور فهو غير مضر لكونه دور معية وانما المضر دور التقدم
والسبق قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتدا بالراي من غير
ان يكون له اصل يرد اليه باطل اجماعًا وكذا استعمال الراي في اثبات نفيها
او نفي صفاتها ابتدا من غير ان يكون للراي المثبت له اصل من نص او اجماع يرجع
اليه باطل لان الراي والقياس ليس بحجة في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع
ما هو ثابت في الاصل بدليله ولا مثبت له ولا وصاف الشي معتبرة بر فيجري فيها
ما يجري فيه من صحة وبطلان ولا وجه للتخصيص الثلاثة الاول هذا الحكم فان
الرابع ايضا وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم لا يجوز ابتدا بالراي
بدون ان يكون له اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الي هذا التفصيل وكان

يكفي ان يقول التعليل بالراي ابتدا من غير ان يكون له اصل يستنبط منه باطل قوله
ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الي فرع بالشروط المعروفة
صحيح وانما الخلاف في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية والقياس فقال
بعض المحققين من الشافعية لا يجوز اذا ثبت اسباب او شرط لحكم بنص او اجماع
ان تتعدي السببية والشرطية من ذلك السبب والشرط الي شي اخر بمعني جامع
ليصير ذلك الشي الاخر سببًا او شرطا لذلك الحكم قال صاحب الكشف واظنه
مذهبًا لعامة اصحابنا اقول وظنه مختار المصنف فانه اطلق البطلان عن قيد
الابتدا وان كان مختصر الكلام فخر الاسلام وهو ممن يقول بجوازه وقال بعض
الاصوليين بجوازه واختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان وفخر الاسلام ومشي عليه
صاحب البديع وغيره قوله وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات الشرع اما في اثبات
الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب لحكم شرعي نصب شرع ابتدا واما في
اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بالتعليل ابتدا بمنزلة
اثبات اصلها فكان نصب شرع بالراي قوله فكان دفعًا للحكم وليس للعبد ذلك
وحاصله ان الحكم قبل الشرط كان ثابتًا مطلقا وبعدما شرط له شرط صار
متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثباته ابتدا رفعا ونسخا للحكم وكذا
التعليل لاثبات وصف الشرط لان وصف الشرط بمنزلة الشرط لانه مفيد للحكم وكما
ليس للعبد ولاية نصب الاسباب والشروط فليس له ولاية نصب الاحكام وكما
بطل التعليل للاثبات بطل للنفي لان النافي يدعي انه غير مشروع وما هو كذلك
لا يمكن اثباته بدليل شرعي قوله لان شرطه بقاء الاصل اي بقا حكم الاصل
والقياس في الاسباب والشروط ينافي بقا حكم الاصل بخلاف القياس في
الاحكام لان الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعني المشترك بينه وبين
الفرع قوله فالمراد من قول المصنف والتعليل الاقسام الثلثة الاول باطل اثباتها
لا بطريق التعدية الخ هذا متفرع علي قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط

اوحكم ابتدا لا يجوز وانما اختلفوا الخ وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان
المصنف تابع فخر الاسلام فالمراد من قوله باطل اثباتها ابتدا لا بطريق التعدية
لان فخر الاسلام يجوز اثباتها بطريق التعدية كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا
فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا سوا كان ابتداءً او بطريق التعدية لان
مذهب عامة اصحابنا كذلك كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك قريبًا ان ظاهر عبارة المصنف
تدل علي انه اختار مذهب عامة اصحابنا بقرينة اطلاق البطلان عن قيد الابتدا
قوله فلم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع ذكر في الميزان انه لا معني لقول
من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه اراد به
ان معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف
وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير ممنوع في
الجميع وان اراد ان القياس ليس حينئذٍ بمثبت فسلم والجميع سوا في انه لا يثبت
شي بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك مسلم قوله قيل
هو العدول الخ لان سحبا في اللغة استفعل من الحسن وهو عد الشي حسنا يقابله
الاستقباح ومعناه طلب الاحسن الاتباع الذي هو مامور به وفي الاصطلاح
قيل هو الدليل الذي يكون معارضًا للقياس الظاهر الذي تسبق الاوهام اليه
قبل التامل وقيل هو ترك القياس الجلي بدليل اقوي وقيل هو دليل ينقدح في
نفس المجتهد .. عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الي قياس اقوي
وقيل هو العدول الي خلاف الظن بدليل اقوي وقيل هو تخصيص القياس بدليل
اقوي منه وقيل هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الي خلافه
لوجه هو اقوي وقيل هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ
لوجه هو اقوي منه وهو في حكم الظاهر ولكن الذي استقرت عليه الاراء انه
اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعًا او قياسًا خفيا اذا وقع في مقابلة
قياس سبق اليه الافهام حتي لا يطلق علي نفس الدليل من غير مقابلة قوله

والاستحسان انواع الخ اعلم ان القياس يطلق علي معني اعم وهو مساواة فرع الاصل
في علة حكمه وينقسم باعتبار اشتماله علي الموثر الي جلي وخفي باعتبار ظهور ذلك
المعني وخفايه وقد يطلق القياس علي معني اخص من ذلك وهو قسم منه وهو القياس
الجلي المذكور في مقابلة الاستحسان في المسايل التي فيها قياس واستحسان فلفظ
القياس علي هذا مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاخص وهو الجلي منه كلفظ
الاسم عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام الكلمة وبين قسم منه وهو العلم وكذا
الاستحسان يطلق علي معني اعم من القياس وهو ترك القياس الجلي بدليل اقوي
وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهي التي ذكرها المص ويطلق علي معني اخص
منه وهو قسم منه وهو القياس الخفي فقد ظهر هذا ان بين القياس بالمعني الاعم
وبين الاستحسان بالمعني الاخص عمومًا وخصوصًا من وجه لوجود القياس بدون
الاستحسان في صورة القياس الجلي في مقابلة الخفي ووجود الاستحسان بدون
القياس في صورة الاستحسان بالاثر والاجماع او الضرورة ووجودهما معا في القياس
الخفي في مقابلة الجلي وبين القياس الجلي والاستحسان الخفي مباينة وبين الاستحسان
بالمعني الاعم بينه بالمعني الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعني الاعم
والاخص فان المراد بالقسم الرابع الذي نحن فيه القياس بالمعني الاعم لانه هو
المنقسم الي القياس والاستحسان بمعناهما والمراد بالقياس والاستحسان الذين
هما قسمان له هو القياس الجلي الذي يقابله القياس الخفي والاستحسان الذي هو
بمعني القياس الخفي الذي هو في مقابلة القياس الجلي وهذا ينتفي عن القسمة الزام
كون الشي قسمًا له وتقسيم الي نفسه والي غيره قوله فان القياس يابي جوازه لعدم
المعقود عليه الذي هو محل العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركنا القياس
بالاثر الموجب للترخيص وهو ما روي انه عليه السلام نهي عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم وما روي الجماعة من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلي
الله عليه وسلم قال من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الي اجل معلوم

فان **قيل** هذا من تخصيص العام فلا يترك القياس بالاستحسان **فالجواب** سلمنا كونه
تخصيصا له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على ساير البياعات بهذا الاثر
قوله الاستصناع هو استفعال من الصناعة وهي حرفة الصانع يقال استصنعه
خاتما فيتعدى الى مفعولين ومعناه طلبت منه ان يصنع لي خاتما **قوله** ويمكن
ان يجاب الخ بان القران شرط التخصيص الخ **هذا الجواب** هو **التحقيق** وما كان ينبغي
ايراده بصيغة الامكان **فان الجواب** المورود بصيغة الامكان يكون فيه ضعف
كما هو المصطلح فافهم **قوله** وتطهير الاواني وكذا الحياض والابار فان القياس يابى
طهارتها بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبير ليتاتى التطهير
ولان الدلو والماء الطاهرين يتنجسان بملاقاة ماء البير والانية المتنجسين ولا يزالان
كذلك ما حصلت الملاقاة فلا يفيدان تطهيرا لان مقارنة النجس باقيا على نجاسته
لا تفيد طهارة لكنهم تركوا العمل بموجب هذا القياس للضرورة فان لها اثرا في
سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص **قوله** وفي الاستحسان الخ لان لحمه
حرام والسور معتبر في اللحم فيكون نجسا كسور سباع البهايم لجامع السور وهذا المعنى
ظاهر الاثر لانهما استويا في نجاسة اللحم لكنهم استحسنوا ان يكون طاهرا مكروها
لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع من غير مخالطة لعاب وهو
عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سورها كسور الادمي
وماكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة الحاصلة في
الة الشرب كما في سباع البهايم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد
من لحمها النجس وما كان متولدا من النجس فهو نجس الا انه يكره كراهة تنزيه لان
سباع الطير لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها فيتوهم بقاء شيء من
ذلك عليها كالدجاجة المخلاة حتى لو لم تاكلها لا يكره وفي الظهيرية لا يكره سور
البازي والباشق **هو الصحيح** ولك ان تقول قد جعلتم سور سباع البهايم نجسا للمجاورة
وسباع الطير اذا لم تحترز عن الميتات ثبت في سورها مجاورة للنجاسة فكان الجواب

ان يكون نجسا كسور سباع البهايم **والجواب** انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل
وهو صلب فيزول بها ما عليه بالدلك **قوله** لان السبع ليس بنجس العين رد لما وقع
في بعض الشروح ان سباع البهايم نجسة العين كالخنزير ووجه الرد انها لو كانت كذلك
لما جاز الانتفاع بها من غير ضرورة واللازم باطل فالملزوم مثله بل نجاستها ضرورة
اعتبار حرمة لحمها لا للاحترام مع صلاحية الغذا والنجاسة المجاورة للعاب تثبت
على هذا التقدير فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة عينها **قوله** لما صارت العلة عندنا
باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
بمعنى انه قياس مستحسن وتمييز الاقوى عن الاضعف ثم القياس اذا قابله الاستحسان
بالمعنى الخفي ينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون الاقسام
اربعة اما قسما القياس فاحدهما ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى قوة استحسان يقابله
والثاني ما كان ظاهر الفساد والضعف بالنسبة الى ما يقابله من الاستحسان لكن
لا لكونه فاسدا في ذاته في الواقع واما قسما الاستحسان **فالاول** ما كان قوي الاثر
بالنسبة الى ضعف اثر ما يقابله من القياس وان كان خفيا والثاني ما ظهر
اثره ورجحانه على مقابلة الجلي وخفي فساده ومرجوحيته بالنسبة الى ما يقابله
قوله قدمنا على القياس الاستحسان الخ اي قدمنا القسم **الاول** من قسمي الاستحسان
الذي هو القياس الخفي لقوة اثره على القسم الاول من القياس ولو كان جليا لضعف
اثره اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس المنطبق على القسم الاول من القياس وان كان
جليا لضعف اثره وذلك كثير في الاحكام كما مر عند طهارة سور سباع الطير الى
ما مر **واعلم** ان الاستحسان اعم من القياس الخفي مطلقا فكل قياس خفي استحسان
ولا عكس بالمعنى اللغوي لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع
والضرورة كما نبينه لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس
الخفي **قوله** وفيه رد على من طعن على ابي حنيفة يعني في قول المصنف الذي هو القياس
الخفي رد الخ **وحاصل** الرد ان الاستحسان احد نوعي القياس سمي به لكون العمل بالدليل

الخفي مستحسنا لقوة اثره فعلى هذا الابتال هو قسم من القياس فكيف استقام جعله
قسيما له لانا نقول هما جنس واحد من حيث ان كلا منهما مبني على الراي مستنبط
بالعلة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما يثبت ما ينفيه الاخر فينتفي ان يكون
قسم الشي قسيما له وقد تقدم ذلك فان قلنا يرد عليكم ما اذا تعارض القياس
والاستحسان واخذنا بالقياس دون الاستحسان لانكم قلتم انما سمينا المعنى الخفي
استحسانا لكون العمل به مستحسنا ولا عمل به هنا قلت ترك الاستحسان والعمل
بالقياس نادر لم يات منه غير احد عشر مسئلة كذا نقل الحصر عن الناطقي ولكن
لما عدت اثني عشر مسئلة ولعل ذلك سهو من الناسخ ولنوردها مجردة عن التعليل
احدها مسئلة التلاوة الاتي ذكرها في المتن والثانية اذا قام رجلان كل واحد منهما
البينة على ثالث حي بانه ارتهن هذه العين التي في يده واقبضها له ولم يذكرا
تاريخا ففي الاستحسان يقضي بان العين رهن عندهما ويجعل كانهما ارتهناها
معا وفي القياس تتهاتر البينات ولا يثبت الرهن وبه ناخذ اما لو اقاماها كذلك
على ميت ففي الاستحسان يكون في يد كل واحد منهما نصفها رهنا وبه قال ابو حنيفة
ومحمد وفي القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف والثالثة ذكرها في
كتاب بيوع الاصل وهي ما اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان
المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وبه ناخذ وفي الاستحسان القول قول
المسلم اليه والرابعة ذكرها في كتاب رهن الاصل وهي ما اذا دفع الرجل لامراته
رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل الدخول ففي الاستحسان ان يكون رهنا بالمتعة وهو
قول محمد حتى لو هلك الرهن هلك بالمتعة وفي القياس حتى لو هلك
عندها لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابي يوسف وبه اخذ
والخامسة ما اذا غصب العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد
ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول ابي يوسف وبه يوخذ والسادسة ما لو
شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان فامر القاضي برجمه

فوجد الامام شاهدي الاحصان عبدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد
الا انه اصيب بجراحات ففي الاستحسان يدرى عنه الحد ويسقط عنه ما بقي منه
وفي القياس يحد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه يوخذ والسابعة
ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد
عليه شاهدان بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرجم وفي القياس
يرجم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل المستامن مستامنا
اخر بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان لا ينعزل الوكيل بذلك
وفي القياس ينعزل وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتق وللمعتق ابن
بالنكاح من امة الغير فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع الشرا
للابن لا للاب وفي القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع رجل في بير
حفرت في طريق متعلق باخر وتعلق الاخر باخر والاخر باخر فوقعوا جميعا فماتوا ووجد
بعضهم فوق بعض في البير ففي قول ان دية الاول يحمل اثلاثا ثلثها على الحافر وثلثها
على الاوسط وثلثها هدر ودية الثاني نصفان نصفها على الاول ونصفها هدر ودية
الثالث كلها على الثاني وفي القياس يحمل دية الاول على الحافر ودية الثاني على
الاول ودية الثالث على الثاني ويكون ذلك على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم
ما تواكذ لك وان لم يعلم بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخي ان
القياس في ذلك قول محمد وان القول الاخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادي
عشر ما في نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او لامته هذه ابنتي اوقعت العتق
في هذا بالقياس وتركت الاستحسان والثانية عشر ما في طلاق الاصل اذا قال لامراته
اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج ففي القياس لا تصدق
ولا يقع عليها الطلاق وفي الاستحسان بالعكس اخذ فيها بالقياس وادع الاستحسان
ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسن محمد
رحمه الله في هذا لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها بخلاف الولادة والله اعلم قوله

وقد قدمنا القياس الخ اي قدمنا القسم الثاني من قسمي القياس وهو ما ظهر فساده
وضعفه بالنسبة الي ما يقابله لا لذاته لصحة اثره الباطن علي القسم الثاني من الاستحسان
وهو الذي ظهر وخفي فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجلا والخفا
ثم المراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الي فساد الخفي وهو لا ينافي
خفاها بالنسبة الي ما يقابله من القياس والمراد بخفا الصحة في القياس الجلي خفاها
بان ينضم الي وجه القياس معني دقيق يورثه قوة ورجحانا علي وجه الاستحسان
ثم الصحيح ان معني الرجحان هنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر
كلام فخر الاسلام الاولوية حتي يجوز العمل بالمرجوح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه
قوله فانه يركع بها ركوعا غير ركوع الصلاة ثم يعود الي محض القيام وقيل ركوع
الصلاة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الاية اخر السورة او متصلة به باقل
من ثلاث ايات او كانت غير متصلة باخر ولم يتخلل بين التلاوة والركوع فصل
بمقدار ثلاث ايات علي ما فيه من الخلاف سنذكره فان قلت لم لا ينوب مطلق
الركوع لانه المستفاد بالنص لا خصوص ركوع هو عبادة قلت دعوي استفادة
المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبادة فتامله قوله وان شا سجد
يعني سجود الصلاة قوله الا ان الركوع يحتاج الي النية دون السجود اعلم انهم
اجمعوا علي ان سجدة التلاوة تتادي بسجدة الصلاة وان لم ينو واختلفوا في الركوع
قال شيخ الاسلام لا بد للركوع من النية حتي ينوب عن سجدة التلاوة ونص عليه محمد
رحمه الله كذا ذكره الشراح وذكر في البدايع اذا ركع قبل ان يطول القراءة هل يشترط
النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا انه لا يحتاج لان الحاجة
الي تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد وجد نوي او لم ينو لكن دخل المسجد اذا اشتغل
بالفرض يقوم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الي النية ويدعي
ان محمدا رحمه الله اشار اليه وصرح ايضا في البدايع بوجوب النية في ايقاع سجدة
الصلاة عن التلاوة فيما اذا لم يبطل القراءة وحينيذ لم يصح ما تقدم من نقل الاجماع

علي عدم اشتراطها هذا كله اذا ركع وسجد علي الفور فان لم يفعل حتي طالت القراءة
ثم ركع ينوها او لم ينوها في الركوع او نواها في السجود لم تجزه لانها صارت دينا في
ذمته لفواتها عن محلها فان قلت ما حد الطول القاطع للفور قلت قال شيخ الاسلام
ان قرا بعد السجدة ثلاث ايات ينقطع الفور ولا ينوب الركوع ولا السجدة الصلاتية عن
سجدة التلاوة لانها صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا تتادي في ضمن الغير
وقال الحلواني لا ينقطع الفور ما لم يقرا اكثر من ثلاث ايات وهو الرواية هذا ثم نقل
عن ابي حنيفة رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقا في البدايع ووجهه
انه اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف ما في بعض المواضع
من انها اذا كانت اخر السورة فالافضل ان يركع بها ثم اذا سجدها وقام فركع كما رفع راسه
دون قراءة كره له ذلك سوا كانت الاية في وسط السورة او ختمها او بقي الي الختم ايتان
او اكثر لانه يصير بانيا الركوع علي السجود فينبغي ان يقرا ثم يركع فان كان في وسط
السورة فينبغي ان يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها فينبغي ان يقرا ايات من سورة
اخري ثم يركع وان كان قد بقي منها ايتان او ثلاثة كسورة بني اسرايل والانشقاق
كان له ان يركع بها في الايتين بلا خلاف وفي الثلاث اختلفوا قيل لا يجوز الركوع
بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع وهو الاحق وفي البدايع الاوجه
ان يفوض الي راي المجتهد او يعتبر ما يعد طويلا علي ان جعل الثلاث قاطعة للفور
خلاف الرواية عن محمد رحمه الله قوله يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فان قلت
قد قال محمد بن سلمة ان الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان
القياس علي قوله ان تقوم الصلبيه وفي الاستحسان لا يجوز لان هذه السجدة قايمة
مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن
قضا يوم اخر فصح ان القياس وهو الاثر الظاهر هنا مقدم علي الاستحسان بخلاف قيام
الركوع مقامها فان القياس يابي جوازه لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي
فكان من تقديم الاستحسان لا القياس قلت عامة المشايخ علي ان الركوع هو القايم

مقامها كذا ذكره محمد رحمه الله قال قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزيه ذلك
قال اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة واما في
الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس ناخذ هذا لفظ محمد رحمه الله ومن هنا
اشتبه على صدر الشريعة قوله والركوع غيره الخ وذلك ان نقول الكلام في
تقديم القياس الجلي على المستحسن بالقياس الخفي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع
عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يستقيم التمثيل به على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان
اخفي من وجه القياس بل الامر بالعكس لان وجه الاستحسان يتوقف على تصور
ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع
اطلق على السجود في النص مجازا والمجاز يقتضي العلاقة وعلى ان تلك العلاقة
في الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود وان المناط ثابت في الركوع فيصلح
ان يقوم مقام السجود ولا شك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلى عند
العقل مما كان توقفه على مقدمات اكثر لانا لا نسلم ان القياس قد رجح على الاستحسان
بقوة فيه بل لمعنى اخر ان ضم اليه صار مجموعهما راجحا على الاستحسان ويمكن الجواب
اما عن الاول فبان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان انما هو على التعليل لا على
النص وانما ذكر النص لاثبات الجامع لا للاستحسان به وذلك غير مانع من التمثيل
به واما عن الثاني فلانا لا نسلم ان الظهور والخفاء دائر مع كثرة العلاقات وقلتها
وانما هو دائر مع وضوح العلاقة وخفائها ويجوز ان يكون العلاقات الكثيرة
واضحة في نفسها فلا تفيد خفاء وان يكون العلاقات القليلة خفية في
نفسها وضوحا واما عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى زائد لزمك
بيانه لنتكلم عليه والا فقد سلمت اذ لا ينفعك مجرد التجويز العقلي الناشي عن غير
دليل هذا ولو عيل ابتداء في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان بان اظهار
النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة تدل على ان المقصود مجرد مخالفة
المتكبرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلاة

صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف خارج الصلاة وبخلاف اقامته مقام
سجود الصلاة لان كلا منهما مقصود بالامر بنفسه بصفة الجمع بينهما على ما هو
فيقوم مقامه كاداء القيمة في باب الزكاة بل اولى قوله لان كل واحد منهما مقصود
بنفسه لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا ينوب احدهما عن الاول وفيه شيء فانهم
قالوا القيام والركوع وسيلتان الى السجود فالمقصود بالذات انما هو السجود حتى
لو قدر على القيام والركوع دون السجود صلى قاعدا فالحاصل انه علم مما ذكر ان للقياس
هنا اثرا ظاهرا وهو تغيير حكم النص وله اثر ظاهر وهو حصول الخضوع والاستحسان
له اثر ظاهر وهو العمل بموجب النص وفساد باطن وهو حمل ما هو غير مقصود
مقصودا قوله والعمل بالمجاز وهو الركوع مع امكان الحقيقة الذي هو السجود قوله
وهو جعل غير المقصود وهو سجود التلاوة مساويا للمقصود وهو سجود الصلاة
قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا
سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا وهاهنا يريد الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي وبين المستحسن بغيره في ان الاول يقبل التعدية الى صورة اخرى
والثاني لا يقبلها لانه معدول عن القياس ومن شروط صحة التعدية ان لا يكون
حكم الاصل معدولا به عن القياس لما مر قوله بخلاف الاقسام الاخر وهي المستحسن
بالاثر والمستحسن بالاجماع والمستحسن بالضرورة قوله لانها غير معلومة اي معقولة
لكونها معدولا بها عن سنن القياس قوله ويحلف على الباقي اي المشتري لانه
هو المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا قوله لان المشتري
يدعي الخ هذا التعليل ليس بجيد ان نظرت الى حل الشارح وهو فتح القاف وكان
المناسب ان يقول لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع مما اقر به المشتري من الثمن كما ان
كان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما حكما للانكار
او نقول لان المشتري يدعي تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر لان المدعي يدعي تسليم
المبيع باقل الثمنين وهو ينكر والبائع يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر

فيجري التحالف بينهما وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل فتعليل الشارح مناسب
قوله حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في الاجرة قبل ان ياخذ القصار في
العمل يتحالفان لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة مما يحتمل الفسخ
بالاعذار وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق ان
من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي
فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس قلت المعدي بالحقيقة هو حكم اصل
الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف
وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي
اضيفت التعدية اليه اذ لم يوجد في الاصل الذي هو ساير التصرفات يمين المنكر
بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله فاما بعد
القبض لم يجب اي اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين في البدل بعد قبض
المبدل فالقياس يقتضي ان لا يكون اليمين على البايع لان المشتري لا يدعي لنفسه
شيئا على البايع لان المبيع مسلم اليه ولكن لم يجب يمين البايع الا للاستحسان
بالاثر قوله وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قايمة تحالفا
وترادا لان لفظ التراد يشير الى انه بعد القبض لان التراد لا يتصور الا بعده
وبهذا سقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر قوله فلا يصح تعديته الى الوارثين حتى
لو مات العاقدان واختلف ورثتهما في المقدار لا يتحالفان ويكون القول لورثة
المشتري وكذا لا يتعدى الى هلاك حال السلعة ولا الى غير التبايع من العقود
كالتواجر لانه معدول به عن القياس فلا يتعدى الى غير المنصوص قوله وعند
محمد يجري التحالف بين الورثة لان التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد
منهما يدعي عقدا والاخر ينكره اذا المبيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى متحقق
قبل القبض وبعده فيثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة

وهو مردود اذ عقد البيع لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين
بزيادة الثمن والمبيع بالفين قد يصير بالف بحط الثمن قوله واما لم يبين الاجتهاد
لشهرته الخ الاجتهاد في اللغة افتعال من تحمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة
والمشقة ومنه استفراغ الوسع في تحصيل امر مشق وهو معنى قولهم ما به بذل
المجهود في نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد
في حمل حصاة وفي اصطلاح الاصوليين هو استفراغ الفقيه وسعه في طلب الظن
لشيء من الاحكام الشرعية والاستنباط منها ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة
بحيث لا يحس من نفسه المزيد عليه وهو كالجنس وبقيد الفقيه خرج غيره من
اصولي ومتكلم ومفسر وغيرهم والفقيه من قام به الفقه والفقه قد مر تعريفه
في اول الكتاب وبقيد الوسع خرج غيره من احوال النفس وغيرها وبقيد الوسع بطلب
الظن خرج طلب العلم والشك والوهم وبقيد الشيء بالاحكام خرجت الطبايع والذات
والصنايع ونحوها وبقيد الاحكام الشرعية خرجت العقلية والحسية وباشارة
من التبعيضية خرج اشتراط الاستغراق لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها
بالنقل ليس بشرط في صحة الاجتهاد وبه قال البعض وقال اخرون بعدم جوازه
وتظهر ثمرة ذلك فيما لو اجتمع لبعض الناس في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد
من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها فاجازه من اجازه ومنعه من منعه
فلمن اجازه انه لو لم يجز التجزي لزم علم المجتهد بجميع الماخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام
واللازم منتف لثبوت لا ادري ولمن منع ان العلم بجميع الماخذ لا يوجب العلم بجميع
الاحكام لجواز ان يكون عدم العلم بالبعض لتعارض الادلة وللعجز الحالي او الزماني
عن المبالغة في الفحص او التشويش الفكري فلا يلزم من ثبوت لا ادري يجري
الاجتهاد ولا يخرج عن التعريف اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم على القول بانه
متعبد بالاجتهاد ولا يخرج وانه يطلق على علمه بالاجتهاد اسم الفقيه دون
ما علمه بالوحي فلا يختل عكسه اما على قول من لم يقل بانه متعبد فلا يرد عليه

علي التعريف واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس وهو مذهب الجمهور اذ القياس
يفتقر الي الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع لان
معناها قد لا يكون ظاهرًا فيحتاج الي الاجتهاد وفي صيغ العموم والاشارة والمفهوم
والاقتضا والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل هما مترادفان واليه اشار
الشافعي في كتاب الرسالة قوله اي يجوي اي بجمع علم الكتاب اي القران قوله
اي مع معانيه جعل البا بمعني مع دفعا لتوهم السببية والمراد بالمعاني مدلولات
مفرداته وخواص مركباته من حيث اللغة والشرع فيفتقر الي اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك حاصلًا له بحسب السليقة فلا يحتاج
الي تلبسه فيان والي المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالي او جا
احد منكم من الغايط ان المراد بالغايط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن
بدن الانسان الحي قوله ولا يشترط ضبطها الخ يعني المراد بعلم الكتاب علم قدر
ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا علم الكتاب بمجموعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر
قلب بل الشرط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه عند
طلب الحكم قوله وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها واسانيدها التي اوصلتها
الينا من تواتر وشهرة واحاد وجرح وتعديل الي غير ذلك مما تقدم ذكره في بحث
السنة قوله اي طرقه وشرايطه واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة ليتمكن
من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة من الاجماع ومعرفة موافقه لئلا
يخالفه في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية
للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذي
يظهر وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم ومذمته عند
الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا الفقه لان نصب الاجتهاد في
زماننا انما يحصل بممارسته الان فهو طريق اليه ثم اعلم ان هذه الشرايط انما هي
في حق المجتهد المطلق الذي يفتي بجميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه

معرفة ما يتعلق بذاك الحكم فقط مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلاة لا يتوقف
تنبيه صح
علي معرفة جميع ما يتعلق بالنكاح المختار انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار
الوحي فيما لم يوح اليه ولا يبعد الاجتهاد ثابتا وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا
وقيل بالجواز في الحروب خاصة وادلة كل من هذه الاقوال مذكورة في المطولات قوله
وحكمه الاصابة بالراي اي الاثر الثابت غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطا فلا يجري
الاجتهاد في القطعيات ولا فيما يجب عليه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا
واحد صح
مبني علي ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء علي اختلافهم
في ان الله تبارك وتعالي هل له في كل صورة من الحوادث حكم معين ام الحكم ما ادي
اليه اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا علي اربعة اقوال فذهب
عامة الفقهاء ان ذلك الحكم عليه دليل ظني لم يكلف المجتهد باصابته لغموضه
الى
فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطي وله اجر واحد قوله
والحق بالنصب عطف علي المجتهد يعني ان الحق في موضع الخلاف واحد بالكتاب
والسنة والاجماع وضرب من المعقول اما الكتاب فقوله تعالي وداود وسليمان
الي قوله ففهمناها سليمان فان الله تعالي خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد
اشتراكهما في الحكم وذلك يدل علي اصابة سليمان دون داود عليهما السلام والا
لما كان لتخصيص سليمان بالتفهيم فايدة وفي هذا النص دليل علي ايجاد حكم الله
تعالي في الحادثة واما المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين في الواقعة
الواحدة واحد وان حكمهما كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه وان رجوع
احد المجتهدين الي الاخر صحيح وان الاجتهاد الي الانبيا عليهم السلام فيما لم
يوح اليهم جايز وان الخطا يجوز عليهم فيه من غير ان يقروا عليه وما روي من قول
داود لسليمان عليهما السلام القضا ما قضيت بنفي ما عسي ان يرد متعينا علي هذا
الاستدلال واما السنة فما روي من قوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجر واحد
واحدة صح

واما الاجماع فهو ان الامة قد اجمعت علي شرعية المناظرة بين المجتهدين
ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما ادي اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فايدة
اذ لا فايدة لها الا الاصابة ومعرفة الحق وتمييزه عن الخطا واظهار الصواب
وتصويب الجميع ينفي ذلك واما المعقول فانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع
المتقابلين وهما الصحة والفساد والحظر والاباحة ووجود الحكم وعدمه في محل واحد
وزمان واحد في حق شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة كما ان تكون ضرورية
فلا حاجة الي التطويل ببيانها قوله باثر ابن مسعود رضي الله عنه الخ وكذا اثر علي
وزيد ابن ثابت وابن مسعود في تخطيتهم ابن عباس في العول وابن عباس في
تخطيته لهم فيه وقال من باهلني باهلته ان الله تبارك وتعالي لم يجعل في مال
نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث قوله وقالت
المعتزلة كل مجتهد مصيب بمعني انه ليس في الحادثة حكم معين لله تعالي قبل
الاجتهاد وان حكم الله تعالي فيها تابع لظن المجتهد وبه قال الاشعري والمزني والغزالي
وبعض متكلمي اهل الحديث قوله ولا نسلم ان المجتهد في امر القبلة مصيب لا محالة
بل المذهب ان المجتهد يخطي ويصيب فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم متحرين في
القبلة مختلفين فيها اذا صلوا من علم منهم حال امامه وهو مخالف في الجهة فسدت صلاته
لاعتقاده ان امامه مخطي اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصحت صلاة المخالف المذكور
لاصابتهما جميعا في جهة القبلة وهي وجه الله تعالي واما عدم اعادة المخطي
للكعبة فلانها غير مقصودة حتي لو قصد بالتوجه اليه تعظيمها كان كافرا
الا ان الشرع جعلها وسيلة الي المقصود وهو وجه الله تعالي فاقيمت عليه ظن
اصابتها مقام اصابتها واستشكلت صورة هذه المسئلة لان وضعها في الليلة
المظلمة والصلاة فيها جهرية فحينئذ يعلم حال الامام بصوته واجيب بكون
الصلاة قضا وبكون الامام ترك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا الامام بصوته انه
قدامهم لكن لم يميزوا بصوته انه الي اي جهة توجه وقيل تصويرها ان كانت

نهارية ففي عيان وان كانت ليلية ففي الصمم قوله وهذا في النقليات لا في العقليات
اي الخلاف بين الفريقين في تصويب المجتهد وتخطيته وتصويبه مطلقا ووحدة
الحق وتعدده انما هو في النقليات الظنية من مسايل الفقه كتقدير مسح الراس
بالربع وجواز التوضي بالنبيذ عند عدم الماء ومنعه باللبن وحرمة البنت
من الزنا وحل المثلث العنبي وصحة بيع السرقين وفساد بيع متروك التسمية
عمدا الي غير ذلك من مسايل الخلاف لا في العقليات لان المصيب فيها عند
اختلاف المجتهدين واحد اتفاقا لعدم وقوع النقيضين في نفس الامر الا ان
المخالف لملة الاسلام كافر ثم مخطي مطلقا سوا اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم
يجتهد لظهور ملة الاسلام كظهور الشمس وسط النهار مسفرة عن نقاب الاستتار
اسفارا لا يسوغ معه الاجتهاد فانه لا يتاتي الا فيما خفي مسلكه عن ظاهر الانظار
ولهذا يقال في الاصول مذهبنا حق ومذهب الخصم باطل وفي الفروع مذهبنا صواب
يحتمل الخطا ومذهب الخصم خطا يحتمل الصواب قوله اذا اخطا اي في اجتهاده ولم يصادف
ما اراد الله تعالي من الحكم الشرعي في تلك الحادثة قوله اي فيما ادي اليه اجتهاده
وانتهي اليه سعيه وهو الحكم في نفس الامر قوله لقوله عليه الصلاة والسلام
ان اخطات فلك حسنة اطلق الخطا والمطلق ينصرف الي الكامل وهو المخطي ابتدا
وانتهاء ولقوله صلي الله عليه وسلم في اساري بدر حين نزل قوله تعالي لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجي الا عمر اذ لو كان ههنا
اصابة ما كانوا مستحقين لنزول العذاب قوله والمختار انه مصيب ابتدا اي في
نفس الاجتهاد وطلبه في حق العمل به حتي ان عمله يقع صحيحا شرعيا حتي كانه
اصاب الحق عند الله تعالي فيكون ماجورا في ذلك لا مازورا قوله مخطي انتهاء اي
في اصابة المطلوب وهو الحق عند الله تعالي فيكون الذي غيب عنه وجه اصابته
وعليه الايمة الاربعة ونقل عنهم القول الاول ايضا علي ما مر ولكن رجع المنقول
عن ابي حنيفة بان كل مجتهد مصيب الي هذا القول اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام

بذلك انه مصيب انتهاء الى ما هو عند الله تعالى من الحكم الثابت في الحادثة اذ الحق
حينئذ يكون متعددا عند الله تعالى لا واحدا والامام غير قايل به فتعين القولين
واحد ليلتما بالقول الاحراز اذ التوفيق خير من التناقض فيكون المعنى بكل مجتهد
مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في حق العمل مع ان الحق واحد يحتمل الخطا والصواب
وانما كان هذا الوجه هو المختار لانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية
ان التناقض والمطالب والاحكام مع رعاية الشرايط بقدر الوسع ولهذا وصف الله
تبارك وتعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه مع كونه
خطا بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان
خطا من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهل وخطا والمراد باجتهاده عليه السلام
في هذه الحادثة والا لم يكن لذلك الحكم والعلم في هذا المقام فايدة اذ لا يشتبه
الى احد ان النبي اي نبي كان قد اوتي علما وحكما في الجملة هذا فيما لا نص فيه اما
ما فيه نص وقصر المجتهد في طلبه فانه يكون فيه مخطيا اثما لا يجوز تخصيص
العلة اي الموثرة فان تخصيص الطردية جايز ذكره فخر الاسلام وتجويزه ان الفقها
اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة لا لمانع يقدح في العلية واختلفوا
فيما اذا تخلف عنها لمانع فقال مشايخ سمرقند كابي منصور الماتريدي وفخر
الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ما وراء النهر واكثر اصحاب الشافعي انه لا يجوز وذهب
العراقيون من اصحابنا والقاضي ابي زيد وابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي ومالك
والحنابلة واكثر المعتزلة الى جوازه ومن الناس من قال ان الخلاف مبني على
القول بعروض العموم للمعاني فمن قال به جوز تخصيص العلة كما جوز تخصيص العموم
ومن لم يقل به لم يجوزه والاظهر ان ذلك بنا على ان التخصيص ابطال للعلية
اولا فالمانعون قالوا بذلك والمجوزون منعوه وقيل بالجواز في المنصوصة دون
المستنبطة وقيل بالعكس وقيل المختار عدم الجواز في المستنبطة الا لمانع او عدم
شرط والجواز في المنصوصة اذا ثبتت العلية بظاهر عام قوله لانه يودي الى تصويب

كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاوه
بانتقاضه فان جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه النقض في
علته ان يقول امتنع حكم علتي ثمة لمانع ما في تصويب كل مجتهد من لزوم القول
بالاصلح على الله تعالى اذ الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصلح
والتصويب مطلقا باطل بما قرر على محله قوله ولقايل ان يقول اذا الخ هذا ورد من
جهة المجوز للتخصيص وتقريره ان يقول الخصم التخصيص انما يودي الى التصويب
ان لو قبل منه مجرد امتنع حكم علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص
فلا اذ ح لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقض عليه بيان مانع صالح للتخصيص
واجيب بانا لا نم بان كل مجتهد لا يقدر على بيان صالح مانع بل يقدر لان المانع اما
اثر واجماع او ضرورة او علة صالحة وعن الثاني بان احتمال الخطا ثابت في كل مجتهد
فلا يلزم من اثبات عدم العلة في صورة النقض عدم احتمال الخطا في الاجتهاد وعن
الثالث بان الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا ورد الاول بانه منع بلا سبب
وكون المانع ما ذكر مسلم ولكن ليس يقدر كل مجتهد على ايراد هذا المانع في موضع
النقض احتمال الخطا لا يجدي به نفعا اذ لا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه
يمكن للمخصص ان يقول النقض وان اندفع عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عنه
احتمال الخطا عند الله تعالى ومستند القول بالتصويب لا ينحصر في القول بوجوب
الاصلح لان القايل بالتصويب له مستندان احدهما هذا والثاني امتناع تكليف
ما لا يطاق والاول للمعتزلة والثاني لاهل السنة على ان لهم ان يقلبوا هذا عليكم
بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة
يتعين ما يمكن حينئذ لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي في
صورة النقض لزيادة وصف فيها او نقصان عنها ويتخلص عن النقض فتبقى علته
على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وفي ذلك قول بوجوب الاصلح وهو باطل ولئن
سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى

كما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان كل مجتهد مصيب وذلك لا يؤدي الي القول بوجوب الاصلح والا لكان هذا الزامًا واردًا عليكم لانكم قايلون يا اهل السنة بالتصويب بهذا المعني **قوله** قلت التخصيص بالمعني يستلزم التناقض الخ لا يخفي علي ذي بصيرة بان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق بين الاضافة الي المانع والاضافة الي عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة وصف علي ما يجعل علة بان تكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فتنتفي بوجوده كالبيع الغير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه لان المركب ينعدم بانعدام جزئه كالخارج النجس فانه مع عدم الخروج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الخروج لا يكون علة كما في المستحاضة وحينئذ لا يخفي علي المتامل ان في صورة زيادة الوصف او العلامة وجد المانع فعدم شرط او شرط فعند وجوده تنعدم العلة لانعدام ركنها او شرطها لا يقال يلزم ان يكون العدم جزءا وهو باطل لانا نقول هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عدميا فلا يلزم لان نقيضه وجودي علي ان كون المانع دايما فوات شي فلا يلزم كون العدم جزء العلة فتامله والحاصل ان العلة تنعدم بزيادة وصف او نقصانه فالمجوزون يسمون هذا المغير مانعا مخصصًا فيقولون انعدام الحكم بقاء العلة لوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقي نصا فيما وراء موضع الخصوص ونحن نقول انعدمت العلة لما ذكرنا فينعدم الحكم لانعدامها وقد مر الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب علي تقدير اصابة الحكم لعدم العلة واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس بظاهر لانهم يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة تامة يقتضي وجود الحكم في جميع المحال والمانع يقتضي عدمه في البعض فيؤدي ذلك الي القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو باطل ويمكن توجيه كلام الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منفك فوجودها يقتضي وجود الحكم وعدمه يقتضي عدمها

لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه فيكون علة غير علة قيل العلة امارة فيجوز جعل الشارع اياها علة في صورة دون اخري فلا يوجب بالتخلف عدم عليتها ولا التناقض واجيب بانا لا نسلم منع عدمها عند التخلف اذا كانت مستنبطة لفوات ظن العلية لعدم ترتب الحكم عليها بخلاف الثابتة بقطعي ولا يتحقق كونها امارة الا بترتب الحكم عليها علي انا نمنع كونها امارة بالنسبة الينا كما مر ولا يقال المراد بالعلة الباعثة ويصح التخلف مع وجود الباعثة لانا نقول لا يكون من تخصيص العلة في شي فافهم واجيب عنه ايضا بان الاطلاع علي صدق المجتهد يتمكن بالنظر الي ما سوي صورة النقض واعتبار علته فيه فان نقص شي او زاد في صورة النقض كان صادقا والا فهو نقض بخلاف دعوي التخصيص فانه اذا قال علتي كانت تقتضي ذلك لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضي في خبر الراع ولم يمكن الاطلاع علي الاقتضا مع وجود النقض فتدبر **قوله** لفوات ركنه وهو الامساك عن المفطرات بحصول المنافي وهو وصول المفطر الي جوفه **قوله** حكم هذا التعليل اي المقتضي لفساد الصوم بفوات الركن **قوله** ثم اي في صورة النسيان **قوله** مع بقاء العلة الانسب ان نقول فانه وهو قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك فانه مبق للصوم مع قيام العلة المفوتة لركن الصوم **قوله** ونحن نقول العدم لعدم العلة **فان قلت** هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الي عدم العلة بل هو مبقي علي العدم الاصلي الا تري الي قول الاصوليين عدم العلة لا يوجب عدم الحكم **قلت** نعم لكن المصنف تسامح في العبارة لكون ذلك امرا مشهورا عندهم او لشدة ارادته نفي العلة الحادثة يلزم تخصيصها **قوله** فسقط عنه معني الجناية حتي صار ما صدر عنه حقيقة معدوما شرعا وللشارع ان يترك الموجود معدوما والمعدوم موجودا **قوله** لبقاء ركنه **ان قلت** كيف يبقي الشي مع وجود ما يضاده وينافيه وهو الاكل **قلت** اين انت من اول الحديث وهو قوله عليه السلام تم علي صومك فلو لم يبق صوم الناسي لم يكن لقوله عليه السلام تم علي صومك فايدة علي انا نقول الاكل علة للفطر بجعل

الشارع اياه علة فهنا في صورة النسيان لم يجعل علة فينبغي ان يكون الصوم لا محالة
فان قلت قول المصنف ان فعل الناسي منسوب الي صاحب الشرع مسلم لكن اثر
ذلك في رفع الحكم وهو الاثم لا في دفع حقيقة الفعل لانه موجود حسا ومشاهدة
ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص قلنا سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة
لكن لا نسلم ان مجرد الفعل علة فلا يلزم التخصيص لعدم العلة او لوجود المانع
قوله كذا في جامع الاسرار شرح المنار يعني حل بنى في جامع الاسرار علي البنا للفاعل
لانه قال فيه بنى من اجاز التخصيص الخ فمن اجاز فاعل بنى وتقسيم من غير تنوين
لاضافته الي الموانع بالنصب مفعول بنى قوله والاولي ان يقرا بنى علي صيغة المجهول
وبرفع تقسيم علي النيابة لعدم اختصاص هذا التقسيم عن ذكر لانه تقسيم للمانع
من حيث هو لا للمانع للحكم مع وجود علته لانه مشتمل علي ما هو مانع للعلة بنفيها
فضلا عن الحكم قوله مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع
مبادلة المال بالمال فلا ينعقد البيع فيه ولا يتصل الايجاب بالقبول لوجود المانع المفوت
لمالية المحل وهو الحرية قوله ومانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا يبطل بموته ولا
يتوقف علي اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة
البيع الي مال الغير يمنع تمام العلة دون انعقادها في حق المالك لعدم ولاية الغير علي
المحل بغير اذنه وان تم العقد في حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله
بطل بخلاف من باشر العقد مع فضولي حيث يلزم العقد من جانبه ويتم حتي لا يكون له
الخيار بعد ذلك الا بشرط او بعدم رؤية او بوجود عيب ولا للفضولي نفسه حتي
لا يكون له ولاية ابطاله بعد انعقاده قبل الاجازة كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد
في المالك انعقادا غير تام وفي حق المباشر انعقادا باتا قوله يمنع ابتداء الحكم
وثبوته عقيب الايجاب والقبول في حق من هو له بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف
علي اجازة ورثته ولا يمنع اصل الانعقاد قوله اي كالخيار الثابت بالشرط ليس في
حل عبارة المتن بهذا كثير فايدة قوله فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك حتي لا يخرج

البدل عن ملك من له الخيار الي ملك صاحبه وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت
بسقوطه قوله يمنع تمام الحكم اي دون ابتدايه قوله كخيار الرؤية فان البيع صدر
مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك ولكن لم يتم لعدم الرضي به عند الرؤية
قوله بدون قضا او رضي اي لعدم التمام قوله كخيار العيب الخ انما اختلفت مراتب
هذه الخيارات لان خيار الشرط في البيع يدخل علي الحكم دون السبب وهو البيع لما
عرف فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فاثره في منعه ابتدا واما خيار الرؤية
فلان البيع موجبا للملك لكن ما لا يتم الرضي بدون الرؤية لم يتم الملك الا بها فكان
مانعا من تمام الحكم لا من ابتدايه واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم بتمامه
لتمام الرضي لانه قد وجد الرؤية لكن علي تقدير الاطلاع علي العيب دفعا للضرر عنه
فكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع قبل القبض
في خيار العيب لانه تفريق للصفقة بعد التمام وهو جايز وفي خيار الرؤية لا يتمكن
منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لا يجوز فان قلت هذا يشير الي الفرق بينهما
بعد القبض والمدعي الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض
فلما ذكرنا واما قبل القبض فلان المشتري في خيار الرؤية لا يتمكن من الفسخ قبل
القبض بدون الرضي او القضا بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضا
ولا رضا مطلقا هذا ولو جعل المصنف اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية
والعيب ما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما فعله القاضي ابو زيد
لكان اوجه قوله لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا العلة الطردية هو كل وصف
اعتبر علة لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض من غير
نظر الي ملايمته وثبوت اثره في موضع بنص او اجماع والموثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع
في موضع من المواضع وهي اخص من الطردية مطلقا اما علي قول من شرط الانعكاس
في العلة فبينهما عموم من وجه لان الانعكاس ليس شرطا في الموثر فتنفرد الطردية
في عدم التاثير ويجتمعان في الموثر الطردية والمراد بالانعكاس انه كلما انعدمت

العلة انقدم الحكم ومعنى الاطراد كلما وجدت وجد **قوله** لا يجري فيها المناقضة
وفساد الوضع بجريان في الطردية **قوله** القول بموجب العلة انما قدم موجب العلة
لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب عليه فهو احق بالتقديم اذ المصير الى الممانعة
عند عدم امكان الموافقة ثم قدمت الممانعة على الباقيين لان المنع اسهل منهما ثم
قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة محل مجلس وهذا انقطاع كلي
قلت ولم ادر ما دعاهم الى ترك المعارضة هنا مع ان العلة الطردية هنا يدفع
بها العلة الطردية المؤثرة كانهم ظنوا ان الطردية تندفع لا محاله باحد هذه
الطرق وحينئذ لا يحتاج السايل الى الاشتغال بها **قوله** وهو الزام ما يلزم المعلل
اي قبول السايل ما يوجبه المعلل بتعليله وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه
المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم دليل تسليم الحكم المتنازع فيه واعلم ان القول
بالموجب يقع على ثلاثة اوجه **الاول** ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل
النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمة اما بصريح عبارة المعلل
كما اذا قال القتل بمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق
فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص وانما يحمل المعترض
عبارته على ما ليس مراده كما في تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة
الصايم والسايل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من
ان يكون بقصد الصايم او بتعيينه بتعين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يقل
القول بالموجب بل يعين الممانعة **الثاني** ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم
انه ماخذ الخصم فبالزام السايل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان
ذلك ليس ماخذه كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل
فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط
الضمان **الثالث** ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسايل يسلم

المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحتمل
المقدمة المطوية على ما ينتج من المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما
في مسئلة غسل المرافق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل
والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسايل يريد انها غاية
الاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية
تعين منعها فتامل **قوله** فان سلمت هذا لم يبق هذا البحث اورده الفاضل السمرقندي
في حاشية على التحقيق **قوله** ولم يجب وتمامه فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف والا
فكيف يسلم موجب تعليله **قوله** قلت الخ الجواب لمولانا عبد العزيز صاحب التحقيق
وحاصله ان الخصم ان اطلق النية ولم يقيده بالقصد دفعناه بالقول بموجب العلة وان
قيده بالقصد دفعناه بالممانعة **وهذا السؤال والجواب** يتمشى في الامثلة ايضا فلا
تغفله **قوله** الممانعة هو عدم قبول السايل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل
كلها او بعضها من غير اقامة دليل عليه وقيل هي امتناع السايل عن قبول ما اوجبه
المعلل من غير دليل وهو اعم من الاول لشمول منع الحكم ولذا عرفها غالب شراح الاصول
بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة
في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السايل والسايل
يدعي عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي لسايل يتجاوز الى غيرها الا عند
الضرورة وهي يلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السايل لما لم يسلم ما ذكره من غير
اقامة الدليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام
على الخصم وانما قدمها على الباقيين لان المنع اسهل منهما **قوله** كقول الشافعي في
كفارة الافطار الى هذا مثال منع ثبوت الوصف في الفرع فالاصل هو حد الزنا
والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة
بالجماع وقد منع السايل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما قيل ان هذا مثال
يمنع نسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار **قوله**

بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انّه لو جامع ناسيًا لا يفسد صومه وان كان
الوطي زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرًا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان
الوطي حلالًا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما في الجرح فان من
جرح انسانًا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق
بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انّها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف
عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السّوا فثبت الحكم بكلّ واحد وعند هذا يضطر
الخصم الى بيان خوف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع يكون فوق الفطر بالاكل والشرب
في الجناية فلا يمكن الحاقهما به قياسًا ولا دلالة لعدم المساواة قلنا لا نسلم ان شهوة
الفرج اشد هيجانًا من شهوة البطن بل الامر بالعكس لانّ شهوة البطن تفضي الى
الهلاك ولهذا رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفرج ولان الصّوم يضعف
شهوة الفرج ويقوي شهوة البطن فكان ادعى الى الزاجر **قوله** او في صلاحه اي
صلاح الوصف لان الوصف انّما يصير صالحًا للعلية بالملايمة والتاثير في
ايجاب الحكم فكلّ وصف لم يظهر له اثر منع من ان يكون دليلًا كالجرح لما كان سببًا
لوجوب القصاص بوصف السّراية فقيل بثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان
قال الخصم الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة الى
بيان التاثير نقول انك لا تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف
بدون التاثير حجّة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه اليه اشار فخر الاسلام
رحمه الله ان المراد من صلاحه صلاحه للعمل به وذلك بموافقته للعلل المنقولة
عن السلف ومناسبته واهل الطرد يوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى
دون الاول **قوله** قلنا لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات الولاية لانه لم
يظهر له تاثير في موضع اخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر فانه ظهر تاثيره
بالضرورة والعجز في الصغيرة والصغير بنص الشارع هكذا تم بعض الشراح هذا
المثال بما ذكرناه وهو حسن وعورض واعترض بان البكر البالغة عاجزة ايضًا لعدم

ممارستها امر النكاح وحال الرجال واجيب بانا لا نسلم انها عاجزة فان لها رايا
كاملًا يحصل به المعرفة بالمصالح بالتامل والتفحص والسّوال ومشاهدة احوال
النّاس في امور النكاح من غير ممارسة بخلاف الصّغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس
من قبيل القياس فضلًا من ان يكون العلّة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات
لا تختص بالقياس بل تعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شراح الاصول بهذا المثال
وانّما اورده بعضهم بصيغة قيل ومّما مثلوا به في هذا المقام قول الشافعي في
البنت الصّغيرة ترجى مشورتها فلا تنكح الا برايها منه كالبنت البالغة ونحن
لا نسلم صلاحية هذا الوصف لكونه مناط الحكم بيان درسه ان يقول له ما تعني
بقولك لا تنكح الا برايها او رايا قايمًا في الحال رايا منتظرا حدوثه في المال ام ايهما كان
فان قال اعني رايا قايما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال اعني رايا منتظرا لم يوجد
في الاصل لانّ المانع في البالغة الراي القايم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا
بين الاصل والفرع لا يكون صالحًا لافادة الحكم المطلوب **قوله** او في نفس الحكم الممانعة
في نفس الحكم هي منع ثبوت الحكم المدّعى بالاصل والفرع بان يقول بعد تسليم صلاحية
الوصف للعلية لا اسلم ان الحكم ثابت فان قلت التعليل انّما هو لاثبات الحكم في
الفرع فمنع الحكم فيه يكون منعًا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجهًا عند
اهل المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا للمدلول من غير
قدح في الدليل فلا يكون موجها لتحقق شرط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم
في الفرع **قوله** فنقول لا نسلم انّ التثليث مسنون في الغسل بل السنّة فيه التثليث
بعد اتمام الفرض لانّ السنّة هي اكمال الفرض في محلّه بالزيادة على المقدار المفروض
من جنسه كما في اركان الصّلاة الا ان الفرض في الغسل لما استوعب محلّه صير الى
التكرار ليكون ضربا من التطويل وفرض المسح لم يستغرق محلّه فامكن تطويله بالاستيعاب
الذي هو سنة فيه فلا يصار الى التكرار واعترض بانّه يجوز ان يكون السنّة في
بعض الفرايض التطويل وفي بعضها التكرار والاخذ في ان المناسب في القيام

والقراءة فالتطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار لزيادة النقا واجيب بان
هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السايل منع سنة التثليث وذكر ان السنة هي
التكميل وفرق بين الفرع والاصل فلا يندفع ما ذكر الا باقامة الدليل على نفس
التثليث سنة في الاصل فقوله جاز ان يكون كذا لا يدفع ما ذكره **قوله** لا حفاء ان
المناسب كذا وكذا مسلم ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكميل يحصل بذلك
المناسب اذ التكميل في القيام فالقراءة بزيادة الخضوع وذلك بالتطويل وفي
الغسل بزيادة النقا وذلك بالتكرار فالتكميل هو المقصود دون نفس التطويل
والتكرار **قوله** اي يمنع اضافة الحكم الى الوصف بان يقول لا اسلم ان الحكم ثابت
بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر والفرق بين الممانعة في نفس
الوصف والممانعة في نسبة الحكم اليه ان الاول في منع تعلق الحكم بالوصف
في الفرع مع تسليم تعلقه في الاصل والثاني منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف (في الاصل)
وهذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية لان منع الصلاحية منع تعلق
الحكم به من غير عكس وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه
مختصة بوصف جعل علة في الاصل **قوله** مثل ان يقول اي الشافعي ومثل ايضا
بقول الشافعي النكاح ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النسا كالحدود وبقوله
الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم وقلنا
لا نسلم ان عدم قبول شهادة النسا في الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود
تندري بالشبهات ولا نسلم ان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل
لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف وعدم حكم يبطل بهذا
الاعتراض لان العدم لا يصلح علة **قوله** وفساد الوضع هو خلاف قياس موضوع (خلاف)
على مقتضى ترتب موضوع الادلة وقيل هو عبارة عن كون العلة معتبرة في
نقيض الحكم بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة
لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسع والتخفيف من التغليظ والاثبات

من النفي او بالعكس وقدمه على المناقضة لانه اقوى منها في الدفع اذ المناقضة
محل نقض يمكن الاحتراز عنه في محل اخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد
يندفع به النقض بخلاف فساد الوضع فتفسد القاعدة التي بنى عليها المجيب
كلامه اصلا فانه بعلة ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** وهو عهد غاصما لا قا (طعا)
فيه شي فان الفرقة الزمت موجب الاسلام لا من نفسه وهو اختلاف الدين وقد (بعد ح)
لا يصلح الشي لاثبات حكم وموجبه يصلح له كشرا فانه غير موجب للعتق بل الملك
والملك موجب للعتق واجيب بان موجب الشي تابع له وهو مما يصلح سببا لاثبات (القريب م)
حكم اذا كان مرتبا على ذلك الشي لئلا يلزم من ذلك الموجب المرتب على الشي امر اخر
كما في شرا القريب اما اذا لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه نقيضه فلا يصلح جعل
موجبه سببا لذلك الامر وجعل اختلاف الدينين سببا للفرقة كذلك لانه حينئذ
لا يترتب على الاسلام موجبه **قوله** وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعي علة اي سوا كان
المانع اولى عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه هي تخلف الحكم عن ما ادعاه
المعلل علة لا لمانع اعلم ان هذا تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة
عندهم فهي منع مقدمة الدليل سوا كان مع السند او بدونه فالمناقضة عند
الاصوليين هي النقض وعند اهل النظر المناقضة غير النقض كما ذكرناه ثم المناقضة
مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين
وتخلف الحكم بمنزلة السند له وللقايل ان يقول تعريف المناقضة بتخلف الحكم
تعريف بالمباين وهو لا يصح كما لا يصح بالاعم والاخص وذلك لان النقض صفة
المناقض والتخلف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما بالاخر فالاقرب ان يقال
هي منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا المناقضة لا تختص بالتخلف المذكور
بل هي عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به
اما لتخلف الحكم عنه او لاستلزامه فسادا اخر على اي وجه كان ثم المناقضة تلجي
اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب

لما انتقض بما اورده السايل من النقض لا يجد المجيب بُدًّا من المخلص عنه ببيان الفرق وعدم وروده نقضًا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى **قوله** هذا استفهام على سبيل الانكار اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد تخرج اداة الاستفهام عن معناه الحقيقي فترد لمعان على التجوز منها الانكار الابطالي وهو ان ما بعدها غير واقع وان مدعيه كاذب نحو افاصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثًا. فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون ا فسحر هذا. اشهدوا خلقهم. ايحب احدكم. افعيينا بالخلق الاول. قال بعض المحققين من النحاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام نفي ما بعده لزم ثبوته ان كان منفيا لان نفي النفي اثبات ومنه. اليس الله بكاف عبده. ولهذا عطف ووضعنا عنك على الم نشرح لك لما كان في معنى شرحنا ومثله. الم يجدك يتيما فاوى ووجدك ضالا. الم يجعل كيدهم في تضليل وارسل عليهم. ومنها الانكار التوبيخي وهو يقتضي ان ما بعد الاداة واقع عكس الابطالي وان فاعله ملوم شرعًا وعقلا نحو. افغير الله تبدون. اتعبدون ما تنحتون. ومنها التقرير ومعناه حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه تقول في التقرير بالفعل نحو اضربت زيدا وبالفاعل انت ضربت وبالمفعول ازيدا ضربت ومنها التهكم وهو اخراج الكلام على ضد مقتضى الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو اصلواتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا هذا وانما مثلنا بالهمزة لانها اصل ادوات الاستفهام **قوله** فيضطر اي الرجوع اي يضطر المعلل عند ذلك الى بيان وجه المسئلة اي المعنى الفقهي المؤثر الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق لان الطرد الذي هو بين تمسك لما انتقض لا يجد منه مخلصًا الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا اذا لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسامحه فيه السايل اما اذا لم يسامحه السايل في ذلك بان يقول انك احتججت علي بالطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلا يسمع منك بيان التاثير والنزوع

في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك وللقايل ان يقول لا نسلم ان دفع نقضه لا يمكنه الا بالعدول الى التاثير للمعلل بان يقول الطهارة تطلق بالتواطي او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا هاهنا الاول فلا يرد ما ذكرتم نقضًا ويمكن ان يجاب عنه بان المراد لا يدفع الايراد **قوله** بان تقول كل واحد منها طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التقييد لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضا المتوضي نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدثا جازت صلاته ولا يتنجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعًا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذا ثبت انه امر تعبدي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كالتيمم تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو **قوله** بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع البدن يقال فلان سميع بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا محدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى جميع البدن وللقايل ان يقول سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة لكن ذلك لا يقتضي حلول الحدث بجميع اجزاء البدن بل الحلول في البعض كاف لصحة الاطلاق كما في سميع وبصير وعالم فلا يتم التقريب لا يقال سراية الحدث الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وحينئذ يكون تخصيص الاعضاء الاربعة معقول وتغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول ممنوع بل كل منهما معقول فتامل **قوله** فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول

المعنى بل عدم غسل غيرها مخالف له **قوله** بل التغيير وصف محل الاصل من الطهارة
الى غيرها **اعلم** ان فخر الاسلام ذكر ان تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى
النجاسة غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال
الطهارة معقول وبين الكلامين منافاة يعني غير معقول المعنى انما هو تغيير
وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها وهو صيرورته نجسا لطهارة الاعضا
حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده في الماء
القليل لا ينجس واورد على كل منهما اشكال اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام
فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج
النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل غير معقول
المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة القياس ساير المايعات
على الماء في رفع الحدث كما يصح بينهما قياسها عليه في تطهير الخبث ويمكن
التوفيق بين الكلامين ودفع المنافاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال
الطهارة عن محل الغسل لان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع
اذ لا يعقل ان يتنجس البدن والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب
الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن اليد عند خروج النجس
من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد
محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك
شيء وبين ادراكه اياه بمعرفة الشرع ويمكن الجواب عن الاشكال **الاول** ان المعتبر
في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من
ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة
بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وعن **الثاني** بان قياس
المايعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها مزيلة بمنزلة الماء وهو
لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة بالجعل

اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل
عن النجاسة الحكمية **قوله** فالنية لا تصلح ان تكون شرطة للاول اي لصيرورة الماء
طهورا لان الماء مطهر بطبيعته كما انه مزيل للنجاسة وهو بطبعه لان الله سبحانه
وتعالى خلقه لذلك قال الله تعالى ﴿وانزلنا من السماء ماء طهورا﴾ والطهور هو الطاهر
في نفسه المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة اللغة فاذا استعمله في محل النجاسة
طهر سواء قصد بالاستعمال التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في
الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق او لا **قوله** ولا للثاني اي لثبوت الخبث في المحل
لانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته
قوله بخلاف التراب لانه ملوث بطبعه عند عدم الماء فكان اثبات التطهير به غير
مطهر ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية عنه شرعا معقول فيحتاج الى النية فيظهر فعله
على خلاف طبعه ويصير مطهرا فان قيل المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول
المعنى في التطهر لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان مثل التراب في انه
ملوث لا مطهر فينبغي ان تشترط فيه النية كما في التيمم **قلنا الجواب** عنه من وجوه الاول ان
الطهارة طهارة غسل فالحق فيها الجزئي بالكلي والقليل بالكثير **الثاني** المسح خلف
عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغنا عن النية الثالث
الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في المزيل من
القوة لكونه مطهرا طبعا ولما في النجاسة من الضعف لكونها حكمية وخص الراس
بذلك تيسيرا ودفعا للحرج **قوله** وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة الخ ويجاب بان
الله تعالى خلقه آلة للطهارة في اصله فيحصل بها ازالة النجاسة حقيقية كانت
او حكمية نوى او لم ينو كون الوضوء تطهيرا حكميا لا يوجب اشتراط النية في دفعها
وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول لحكم الشارع به في حق جواز الصلاة
يعني انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية **قوله** واما المعارضة اعلم ان طريق دفعها قد
يكون صحيحا وقد يكون فاسدا ووجوه كل منهما اربعة اما وجوه الدفع الصحيح

فالممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة واما وجوه الدفع الفاسد
فالفرق بين الاصل والفرع بعلة اخري تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع والمناقضة
وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة **قوله** فليس للسايل المراد بالسايل
من نصب نفسه لنفي الحكم وبالمعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل المعلل
هو الحافظ في الموضع باقامة الحجة والسايل هو الهادم للوضع بالمنع والمعارضة
وقيل المراد من المعلل ناقض الوضع باقامة الحجة ومن السايل حافظه وهذا خلاف
ما هو المتعارف بين الاقدمين في صناعة الجدل اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع
باقامة الحجة سايل وحافظه معلل والمراد من الوضع ما يكون معتقدا او ملتزما كالمذاهب
المختلفة وقيل المعلل هو الذي يدعي النسبة الحكمية بين الشيئين اما ايجابا او سلبا
والسايل هو الذي يناقضه ويعارضه **قوله** فيما بعد الممانعة يعني اي ليس للسايل
في دفع العلل المؤثرة اذا اوردت عليها طريق من طرق الممانعة فاذا اوردت لم
يكن له طريق واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان القول بالموجب لا يجري في العلل
المؤثرة بل يختص بالطردية وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوي
المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له
بالطردية ولا يخفي جريان المعارضة في الطردية ايضا بل هي فيها اظهر **قوله**
التي هي اساس المناظرة اعلم ان الممانعة منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه
والسند ما يكون المنع مبنيا عليه والمراد بمقدمة الدليل المقدمات او كلها
والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان من جهة المادة
او من جهة الصورة ولما كان القياس مبنيا علي مقدمات هي كون الوصف علة
ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرايط التعليل بان لا يغير حكم النص
ولا يكون معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره
كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ما ذكرت من كون الوصف علة
او صالحا للعلم وهذه ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او في

الفرع وتحقق وهذه ممانعة في الوصف في الاصل والفرع او لا نسلم تحقيق شرايط التعليل
وهذه ممانعة في شروط التعليل وتحقق اوصاف العلة وهذه ممانعة في اوصاف
العلة واختلاف في قبول الممانعة في نفس الحجة والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون
المجيب متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والاستصحاب الحال وكالتعليل بالعدم **واعلم**
ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها علي القياس اذ قلما يكون
العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الي مسالك العلة وهي
كثيرة وعلي كل منها ايجاب فيطول القال والقيل ويكثر الجواب والسوال فلا ينبغي للسايل
ان يتجاوز الي غيرها الا عند الضرورة **قوله** الا المعارضة **فان قلت** قد ذكرتم ان
الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه **قلت** المعارضة تتضمن الاوجه الثلاثة
القلب والكسر والمعارضة الخالصة علي ما يأتيك بيانه فصار مع المعارضة
اربعة بالتقسيمين **قلت** وهذا الحصر يناقض ما ذكره صاحب المغني في حواشيه
انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب بعلة مؤثرة فحينئذ يتجاوز السايل عن الممانعة الي القول
بموجب العلة بان امكنه والشيخ رحمه الله ذكر انه ليس للسايل بعد الممانعة الا المعارضة
كما ذكره الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخري ان التاثير اذا ثبت للوصف
يتجاوز السايل عن الممانعة الي القول بموجب العلة ان امكن ثم الي القلب ثم الي العكس
ثم الي المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علله الخصم مع بقا الخلاف
مع انه اقرب الي الممانعة من المعارضة كان اولي من الذهاب الي المعارضة التي
هي اسوا احوال السايل **قوله** وهذه الادلة المقامة مقام التعليل لا الواو فكان المناسب
لان هذه الادلة لا تحتمل التناقض وفساد الوضع فلا يحتملها التاثير الثابت بهما
لان في مناقضته وفساد وضعه مناقضتها وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها
تقع صورة بين النصوص انفسها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا يقع بين العلل
المستنبطة لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع **واعلم** ان المصنف رحمه الله تابع القاضي
والشيخين في جعل المناقضة وفساد الوضع علي العلل المؤثرة اعتراضا فاسدا

وفي جعل الممانعة اعتراضًا صحيحًا واعترض عليهم بانهم ارادوا بفسادها الفساد
قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض بالممانعة لما صح الاحتمال ان
يكون الوصف موثرًا صح بها ايضا لهذا الاحتمال وان ارادوا افسادها بعد ظهور الاثر
وصحة الوصف فمسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التاثير
لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع
واجيب عنه بالتزام الشق الاول والفرق بينها وبين الممانعة انه لما ثبت بالدليل
تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة
فانها طلب الدليل علي صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك
الطلب كان باطلا وما في هذا الجواب من التمحل لا يخفي علي ذوي النهي وكان هذا الاعتراض
انما نشا من حمل الكلام السلف علي خلاف مرادهم لان هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين
الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ان الممانعة اعتراض صحيح يجب علي المجيب
قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعني انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل بالجواب عنهما
ويكفي للمجيب ان يقول هذا الاعتراض فاسد لا اسمعه منك ولا التفت اليك فبني
علي وهمه ترديده وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك او تصور مناقضته
يجب دفعه بوجوه اربعة تناقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة
وفساد الوضع والمناقضة في ان كل واحد منها مما يسمع من السايل ويجب علي المجيب
المخلص عنه قوله اي ورود نقض صوري لان التناقض الحقيقي لا يتصور لما ذكرنا ان التاثير
يثبت بهذه الادلة وهي لا تحتمل التناقض الحقيقي فكذا التاثير الثابت بها ولكن
اذا تخيل بها عند السايل مناقضة يجب دفعه بطرق اربعة الاول الدفع بالوصف
بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجودة في صورة النقض الثاني بالمعني الثابت
بالوصف بان يقول ليس المعني الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودًا
في صورة النقض الثالث بالحكم ان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عنه
الوصف في صورة النقض بل هو موجود فيه لكن لم يظهر لوجود المانع الرابع بالغرض

المطلوب بالتعليل بان يقول ان ذلك ليس لغرضنا كما سنبينه ان شاء الله تعالي
بخلاف العلل الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها
حقيقة اذ لا اطراد مع النقض قوله وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا واما
قوله وبدفعه بالحكم هذا النوع من الدفع انما يستقيم علي قول من جوز تخصيص العلة قال
صاحب التحقيق في الكشف انما اورد الشيخ هذا القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص
العلة اتباعا للامام القاضي ابي زيد فانه اورده في التقويم علي هذا الوجه لكنه
ليس بصحيح بدليل انه قد ذكر في شرح التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا
الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز فعرفنا انه منكر لهذا الوجه من
الدفع مثل انكاره تخصيص العلة وتحقيقه ان السايل لما اورد نقضا علي الوصف
الذي جعله المجيب علة بان قال هذا الوصف موجود ولا حكم له في صورة كذا فقال
المجيب الوصف الذي هو علة موجود موجب للحكم لكن تاخر لمانع فلو جعل المانع دليل
العدم في هذا الوجه وان الحكم عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار
دفعا بالوصف الذي هو القسم الاول وحاصله حينئذ ان الحكم تخلف عنه لعدم العلة
وقد اعترض بان هذا الدفع يستقيم علي قول من لم يجوز التخصيص بها وان العلة
معدومة وامتنع الحكم لعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا الكلام انما يتاتي في
القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسايل المخرجة علي الدفع بالحكم تدخل في الدفع
بالوصف وان امكن تخريجها علي القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسايل المخرجة
حتي يتاتي هذا الدفع علي قول لكنها تخرج علي الدفع بالحكم وتدخل في الدفع بالوصف
فالكلام في هذا القسم دون ذاك والي ذلك بذلك اشار فخر الاسلام وشمس الايمة
في اصولهما فتامل قوله ثم بالمعني الثابت الي قوله فان الخارج النجس انما صار حدثا
باعتبار انه موثر في تنجس ذلك الموضع فيه بحث اذ لا نسلم ان الحدثية باعتبار النجس
فان النوم والنفخ غير منجس مع كونهما حدثين وعند الخصم مس المراة والمني حدث غير
منجس والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحدثية باعتبار النجس فان قيام النجاسة

بالمحل اثر في اتصافه بها عقلا وذلك لا يتصور فيما يكون من بدن الانسان الا بالخروج
فعرفنا ان المؤثر في ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم بعد ذلك ادير الحكم على الخارج
النجس والنفخ خارج نجس لانبعاثه عن محل النجاسة واتصال شيء من النجاسة به
وللاثر في ايجاب التطهير اذا كان الموضع اي موضع الخروج رطبا على ما قيل
ولهذا لم يكن الريح الخارج من الاحليل وقبل المراة حدثا والنوم سببا للخروج غالبا
فاقيم مقامه ولهذا لم يكن النوم قايما او قاعدا حدثا ومس المراة ان كان سببا للخروج
غالبا فهو حدث عندنا والا فلا والمني نجس عندنا فلا يرد علينا انتقاضا والخصم ان
لم يقبل يلزم عليه بالدليل **قوله** وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع قيل عدم وجوب
غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لا لانه غير نجس كما في ساير الجراحات واجيب عنه
بانا نفرض الكلام فيما ينفعه الغسل كالدماميل وساير البثرات ومع ذلك لا يجب
غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن راس الجرح ولم يسل ايضا وانما سمي بادلا خارج
لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل دم يظهر انه عند زوال الحايل كمن كان في خيمة
مستترا فاذا دفعت كان ظاهرا وباديا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة
قوله ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ليتمكن المكلف من الخروج عن عهدة
ما كلف به من اداء الصلاة والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع
بشرط الخيار فتاخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
على قول من جوز تخصيص العلة فاما على قول من لم يجوزه فلا يتاتى هذا الدفع على
مذهبه **قوله** لكان الفرع مخالفا لاصله المراد بالفرع الدم وبالاصل البول **قوله**
واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل والمراد
بخلاف مدعى الخصم هيهنا ما يخالفه وينافيه لا على ما يغاير على اي وجه كان
وقيل هي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول السايل للمعلل ما ذكرت
من الوصف وان دل على الحكم ولكن عندي ما يدل على خلافه **فان قلت** ينبغي
ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلوله للخصم قد ثبت بتمام

دليله **قلت** هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل
بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن
غصبا لان السايل قد قام من موقف الانكار الى موقف الاستدلال **قوله** وهي
نوعان الخ اعلم ان قدح المعترض في المدلول اما ان يكون لمنع المدلول فهي مكابرة
لا يلتفت اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان
يقيم المعترض دليلا على نقيض الحكم المطلوب او في علته بان يقيم دليلا على نفي شيء
من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة كما اي في الحكم والثانية في المقدمة والمعارضة
في الحكم اما ان تكون بدليل المعارضة فمن حيث اثباته نقيض الحكم واما المناقضة فمن
حيث ابطاله دليل المعلل لان الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين **فان قلت** في المعارضة
تسليم دليل الخصم من حيث الظاهر لئلا يتعرض الانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة نفي
من المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل
دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم
بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة
الخالصة والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة
فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة ولقايل ان يقول بعد ما ذكرنا تاثير
العلة كيف يصح معارضتها بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض
الحكم فتامله **قوله** فان فيه ابتداء علة اخرى الخ حاصله ان المناقضة عبارة عن
ابطال دليل المعلل بدون ابتداء دليل مبتدا والمعارضة عبارة عن ابتداء علة دليل مبتدا
بدون التعرض لدليل المعلل ولما كان كل من القلب والعكس مركبا من احد جزئين احدهما
المعارضة وهي ابتداء علة مبتداة والثاني مناقضة وهي ابطال الدليل سميناهما باسم اخر غير
المعارضة والمناقضة ينبئ عنهما وعن معارضة فيها مناقضة **قوله** فلان المعارضة
قصد بين الخ قال بعض الشارحين انما جعل المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها

معارضة لما ان ابدا العلة بمقابلة دليل المجيب سابقا على ايراد النقد لعلته لتخلف
الحكم فجعل ما هو سابق اصلا وفيه نظر لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل بدون
المدلول لدليل اخر والنقد عبارة عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم
لا يجوز عند اهل النظر وانّما المنع قبل التسليم فكيف تكون المعارضة سابقة على
المناقضة حتى تكون اصلا هو توجيه الشارح اولى قوله لاستلزامه اجتماع النقيضين
وهما تسليم الدّليل وعدمه لانّ المعارضة عبارة عن تسليم الدّليل كما مر والمناقضة
عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان قوله وهو في اللّغة على معنيين احدهما
جعل الشئ اسفله اعلى كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب
وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئته الشئ على خلاف هيئته التى كان
عليها استعمل ايضا بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشئ
الى هيئته بخلاف الهيئة التى كان عليها قوله لانّ العلة اعلا من الحكم والحكم اسفل
فتبديلها بمنزلة جعل الاناء منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض
دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند نعم لو اثبت كون
العلة معلولا لزم نفي عليته لانّ معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة
في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان
تعليله فلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على
انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى وانّما قلنا انه في القلب مناقضة لانه يبطل به
علية المجيب حين جعلها حكما قوله لعدم احتمال الوصف ان يكون حكما شرعيا اي وعدم
احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة قوله الكفار جنس يجلد بكرهم مائة جلدة وترجم
ثيبهم كالمسلمين الخ فانهم اخذوا جلد البكر وجعلوه علة لرجم الثيب فينقلب عليهم
ذلك ويقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه ترجم ثيبهم ويجعل ما جعلوه علة وهو
جلد البكر معلولا وهو رجم الثيب علة فيبطل به قوله فهذه معارضة صورة حيث علل
وما جعلوه علة ض
السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلل ولكن فيها معنى المناقضة لانّه

33
ما جعله المعلل علة لما صار حكما ثم قيس عليه لتعليل الغالب واحتمل صيرورته حكما
سند الاصل وخرج من ان يكون متفقا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيبقي قياسه بلا
مقيس عليه فبطل واعترض بانّه منع مقدمة دليله فيسلم دليله فلا يكون معارضة
ثم المناقضة كما مرّ وجود العلة مع تخلف الحكم وههنا ما لزم هذا لتحققها مقابل ما لزم
الحكم بما جعله المعلل علة وهذا ليس بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف
بيان تخلف التاثير وقد حصل واجيب بان السؤال انما يرد ان لو كان المراد من
المعارضة والمناقضة المعنى المصطلح كما ظنه وليس كذلك بل المراد بالمعارضة هنا
معناها اللّغوي وهو المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها
اللّغوي وهو الابطال فافهم قوله ليس المراد اذا اورد بدفعه بهذا الطريق قال صاحب
الكشف ليس المراد بالمخلص انه اذا اورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه
انه اذا اراد ان لا يرجع عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
لا مخرج التعليل قلت وهذا ظن فيه ان المعلل صار منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك
بعده وفيه نظر لانّ المعلل منقطعا لا يخلوا اما ان يصرح بان هذا علة لذلك اولا
وعلى التقديرين يمكنه التدارك اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر
تطلق على المعرف والمراد هو الثاني فلا يضر القلب لانّ الشئ جاز ان يكون معرفا
لشئ وذلك الشئ معرفا له ايضا كالنار مع الدخان واما على الثاني فبان يقول
غرضي الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر وما ذكرت من القلب لا ينافي غرضي
فظهر ان المعلل لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص منه بهذا الطريق ولكن لا يتم المعلل
هذا الا اذا كان بين الحكمين تلازم في الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت
كل منهما على ثبوت الاخر ويكون كل منهما دليلا على الاخر ومدلولا له كالتوأمين قوله
لان الدليل ليس بمثبت بل مظهر اما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد
منهما مثبتا للاخر لانّ العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على
الاخر وهو محال كما بيّناه وفيه شئ فان المثبت في الحقيقة هو الله تعالى والاضافة

الي العلة فيه تسامح واذا كان كذلك فلا فرق بين الدليل والعلة فتامل **قوله** كقولنا
الصوم عبادة تلزم بالنذر فيلزم بالشروع يعني صوم التطوع وصلاة التطوع عبادة
تلزم بالنذر فتلزم بالشروع لان كل ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فان
قلب الخصم هذا بان قال الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر فنقول
نحن نستدل باحد الحكمين علي الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما والنذر مع الشروع
في الايجاب كالتوامين لا ينفصل احدها عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله
فلزمه الوفاء به فكذا الشارع امر بحفظ ما ادي من العبادة ونهي عن البطلان اونقل
النذر والشروع معلولا علة واحدة وهو الوفاء بالعهد لان العهد ثمة بالقول
وهنا بالفعل وهو اقوي وصح الاستدلال بثبوت الحكم باحدهما علي ثبوته بالاخر
قوله وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان **فان قيل** ان اريد
المساواة من كل وجه فغير متصور وكيف والمال مبتذل والنفوس مكرمة وان اريد
من وجه فالفرق لا يضر **واجيب** بان المراد المساواة في المعني الذي بني الاستدلال
عليه كالحاجة الي التصرف في الولاية **فان قيل** قد يتحقق الحاجة الي التصرف في المال
كيلا تاكله الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الي ما بعد البلوغ **اجيب** بانه
قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته
فيتساويان **قوله** والثاني قلب الوصف شاهدا علي الخصم بعد ان يكون شاهدا له
الخ حقيقة هذا القلب ربط بخلاف قول المستدل ولا اثباته بعلية لاستحالة اقتضاء
العلة الواحدة لحكمين متنافيين **قلت** شرط القلب اشتمال الاصل علي حكمين
غير متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل انا منفصل وان لا يكون
مناسبا الوصف للحكم ونقيضه حقيقة بل اقتضائية واذا كان كذلك يصح حصولهما
في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما ويمكن ان تكون العلة مناسبة لحكم
في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا
بوصف زايد علي الوصف الذي ذكره المعلل ولهذا كان هذا النوع دون النوع الاول

لا على غلبته الظنا باصالة فان قلت انه لم يتعرض الشارح لا نقل القلب لنقيض الحكم الى العلل
لم ينفع ذلك في دفع طلبه وان فرض لا يمكن اعتبار ما دام الى السنخ

قوله بعد تعيينه يعني تعيينه بتعيين الشارع **والحاصل** ان صوم القضاء وان
ساوي صوم رمضان في مطلق التعيين لكن يفارقه من حيث ان صوم القضاء انما
يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشروع
فصار صوم القضاء بقلب العلة حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لكن بزيادة وصف
وهو بعد تعيينه لا يقال القلب انما يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد
عليه وصف اخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة
تفسير للاول لا تغيير وهذا لان الخصم لما قال هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين
في هذا الوقت تلبيسا علينا الحجة لخصمه ازالة الابهام ليتمكن من الجواب فليس ذلك
بتغيير وانما هو تفسير لمحل النزاع في مقام الاحتجاج **قوله** واعلم ان تجويز الاعتراض
الي اخره حاصل تقرير الاشكال كيف يصح ايراد القلب بنوعيه علي العلل المؤثرة وهو
مشتمل علي المناقضة وهي لا تحتمل المناقضة علي ما مر ويمكن ان يجاب عنه بان قوله
واما المعارضة من قبيل قوله تعالى ﴿تؤتي الملك من تشاء﴾ فيكون ذلك المعارضة
التي فيها مناقضة علي انه كون علي العكس لانها ترد علي العلل المؤثرة وانما الوارد
عليها هي المعارضة الخالصة فقط واما جواب العلامة النسفي بكون المناقضة
تثبت في ضمن المعارضة وهي ترد علي العلل المؤثرة وكم من شي يثبت ضمنا لا قصدا
فليس بظاهر لانه ان عني بذلك ان المعارضة الخالصة هي التي ترد علي العلة المؤثرة
فسلم ولكن لا يتم التقريب وان اراد به ان المعارضة بنوعيها ترد عليها فممنوع
واما دعوي كون المناقضة في ضمن المعارضة فسهو لان المعارضة التي فيها
مناقضة بمجموعها اسم لنوع واحد لا انها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية
كما ظن علي ما يظهر لصاحب التامل والحق ان القلب انما يرد علي العلل الطردية
دون المؤثرة الا تري الي قول صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجي في كل طرد جعل
الحكم فيه علة والقلب الثاني يرد علي كل طرد ما لم يظهر التاثير فكيف خص نوعي
القلب بالعلل الطردية **قوله** وقد تقلب العلة من وجه اخر الي اخره هذا النوع

من القلب يسمي قلب التسوية وذلك اذا دل دليل المعترض علي حكم اخر يلزم منه
ذلك النقيض لا علي نقيض الحكم **قوله** وهو ضعيف اي فاسد فسر الشارح الضعيف
الفاسد نظرا الي من يقول انه لا يقبل وهو مختار المصنف والا فبعضهم قال بصحته
كما سيأتي **قوله** كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في نافلة الصلاة والصوم هذه
عبادة لا يمضي في فاسدها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع فان كل عبادة تجب
بالشروع يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم العكس النقيض ان كل
عبادة اذا فسدت لا يجب المضي في فاسدها فلا يجب بالشروع كالوضوء فيقال
لهم عندنا دادة قلب هذا الدليل عليهم كما لو كان كما ذكرتم من نفل الصلاة والصوم
نظير الوضوء في عدم جواز الامضا فيه بعد الفساد بما ذكرتموه من الدليل لوجب
ان لا يختلف الحال بالنسبة الي النذر والشروع كما في الوضوء **قوله** بطلت المناقضة
التي هي شرط القلب لقايل ان يقول لهم انتم تقولوا اليس تناقض الحكمين ذاتا شرط
صحة القلب بل انتفا الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لتحققه وقد وجد لان ثبوت
الاستوا مستلزم لانتفا مدعي المستدل ويعلم دفع هذا السوال من الوجه الثاني
قوله وهو الي اخره العكس لغة عبارة عن رد الشي عن سننه وطريقه الاولي ماخوذ
من عكس المراة فان نورها بصر الناصر فيها ورآه علي سننه وطريقه حتي يري
وجهه كان له في المراة وجه اخر واصطلاحا عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور
بنقيض علته المذكورة ردا الي اصل اخر وهو من صيغ المعلل لا السايل وكان
ينبغي عدم ذكره اذ المقام بيان صنع السايل لا المعلل لكن ذكره تتميما للفايدة في
رد قول الشافعية **قوله** والنوع الثاني من العكس لم يتقدم نوع اول من العكس
حتي يكون هذا ثانيا الا ان احتمال حمله ثانيا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا
النوع من العكس ثم قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد الشي علي سننه
الاول وهو يصلح لترجيح العلل والثاني رد الشي علي خلاف سننه فالقسم الاول
من باب المعارضة اصلا والثاني معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقة بل هو

قلب وانما ذكر هنا الباب باعتبار الحقيقة باعتبار انه احد وجهيه معارضة
صورة وان كانت فاسدة **قوله** هي نوعان اي ما يطلق عليه اسم المعارضة سوا
كانت مقبولة او غير مقبولة والا لم يتناول النوع الثاني منها واقسام الثاني
كلها فاسدة ثم المعارضة الخالصة بالنظر الي ذاتها ثمانية خمسة في حكم الفرع
وثلاثة في علة الاصل كما سيأتي بيانه وبالنظر الي الفرع والاصل نوعان **قوله** وهو
ان يعارض السايل بما يخالف حكم المعلل الخ وهذا النوع اصح المعارضات الفرعية **قوله**
مقابلة محضة فيمتنع العمل بها مدافعة كل من العلتين الاخري امتناعا لا يمكن
العمل بشي منهما الا بعد ترجيح احدهما **قوله** دون الاول الخ قيل كان الواجب ان يكون
اقوي من الاول لانها احد وجهي القلب والقلب يقدم علي المعارضة المحضة
عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم **واجيب** بانه بذلك الاعتبار اقوي لكن
لم يذكرها هنا الا علي جهة المعارضة وهي من هذه الجهة ليست باقوي من الاول
قوله لكن ايراد فخر الاسلام الخ هذا النوع من المعارضة مشكل هذا الاشكال ظاهر
اورده غالب الشراح ولو قيل في الجواب هذه معارضة فيها معني القلب فيكون
ايراده في النوعين مشعر بتخيير السايل في ايراده بين ان يورده معارضة او قلبا
او بانه اوردهما باعتبار ما اشتمل عليه من معني المعارضة والمناقضة فايراده
في الاول باعتبار المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يبعد وقد خلص
عن هذا الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة الي الخالصة والمستوية بالمناقضة
كالقاضي ابي زيد وشمس الايمة بخلاف من تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه كالمصنف
قال
وما ذكر في بعض الشروح الي اخره يشير بذلك الي اخره جواب العلامة النسفي حيث
ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الي ذاتها ولم ينظر
الي ما في ضمنها انتهي وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ لا خلوص مع كونها متضمنة
للمناقضة ويمكن ان يقال القلب مشتمل علي اعتبارين وقطع النظر عن احدهما جائز
فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار **قوله** بان يكون الثابت بها مستلزما لانتفاء

الحكم الذي اثبته المعلل اذ لولا هذا الشرط لكانت هذه المعارضة فاسدة لان السايل
لم يثبت بها خلاف حكم المستدل لا صريحًا ولا قصدًا فكيف يتحقق فيها معنى
المعارضة والحاصل ان هذه المعارضة باعتبار انه لم يثبت خلاف الحكم المعلل
تظهر فيها جهة الصحة فيكون صحيحة لانا لم نعلل للتفرقة بينهما لتكون التسوية
معارضة بل حكمنا عليه بصحة الشرا والتسوية بين الابتدا والبقا حكم اخر لم يتعرض
له المعلل في استدلاله وانما اثبت الاستوا بين بيعه وشرايه فلم تكن متعلقة
بالمتنازع فيه ولا دافع له فيكون فلا تكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان
السايل لما اثبت الاستوا المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسلم وشرايه فتصير
متعلقة بالمتنازع فيه ومثبتة لما نفاه المعلل من هذا الوجه فيصح بهذا الاعتبار
ومع هذا جهة الفساد فيها ارجح لان تعلقها بمحل النزاع لم يثبت الا بعد
ابتدا تعليل من السايل اثبت انه التسوية بين الابتدا والبقا وليس من شانه
ذلك وانما من شانه الابطال واستشكل ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة
الخالصة لان جهة صحته يستلزم ابطال تعليل المعلل فلا يكون معارضة خالصة
لان هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل المستدل واجيب بانه لما كان
من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه صح ايراده في هذا القسم قوله
فان عارضه الخصم المراد بالخصم ابو يوسف ومحمد فان عندهما يثبت النسب من
الثاني قوله فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الى اخره ومن شرط
المعارضة ان يكون الحكم الذي هو مورد النفي والاثبات واحدًا وقد فات هذا الشرط
هنا حيث لم يوجد فيها تعرض لما اثبته المعلل بعلته النسب عن الاول لتوارد
وكان ينبغي ان ينفي السايل بعلته ص
النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد المعارضة من هذا الوجه لفقد شرطها
وهو اتحاد المحل ولكن لما تعذر اثبات النسب من الاول بعد ثبوته من الثاني
وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه واحتاج المعلل اذا الى ترجيح
ما ادعاه ليتم به المطلوب قوله فمعارضة الخصم الى اخره ترد بان صحة الفراش

لما لم يتحقق بين من يتحصل ان يصلح لعارض نفي النسب عن الاول
فقد وجدنا ما يصلح سببا لاستحقاق النسب من الثاني ع

وقيام حقيقة الملك مع وجود الغيبة ارجح واولى بالاعتبار من الحضرة ووجود
الجامع الفاسد وانتفاء حقيقة الملك لان الفاسد يشبه الحق وليس بحق والصحيح
حق وليس يشبه الحق فما يثبت بالفاسد شبهة وما يثبت بالصحيح حقيقة والشبهة
لا تعارض الحقيقة فما يثبت بالحقيقة اولى بالاعتبار مما يثبت بالشبهة ولا يلزم على
هذا ما اذا ادعى الشريكان معًا نسب ولد جارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل
واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه
لان ذلك ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية
احدهما على الاخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في حق الاحكام الا يرى انه لو ظهر
لاحدهما رجحان بوجه من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه هنا والفرق بين الرابع
والخامس ان في الرابع معارضة بحكم اخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي
الخامس معارضة باثبات ما اثبته الاول وفي الخامس معارضة باثبات ما اثبته
الاول في غير محل الاول قوله سواء كانت بعلة لا تتعدى او تتعدى الى مجمع عليه او مختلف
فيه اما لو اقام الدليل على نفي علته بعدما اثبته المعلل علة فمقبول اتفاقًا كذا في
التنقيح فعلى هذا ينبغي ان تكون المعارضة في علة الاصل اربعة انواع واحدة منها
صحيحة والثلاثة منها باطلة قوله مثاله اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد الخ
وانما كانت هذه المعارضة باطلة لكونها مبنية على علة قاصرة والعلة القاصرة
ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم المعلل منها وهو التعدية اذ لا فرع لها ليكون تعدية
الحكم اليه واذا عريت العلة عن التعدية بطلت واذا بطلت بطل التعليل بها
لخلوها عن الفائدة واذا بطل التعليل بها بطلت المعارضة المبنية عليه والمراد
بالسايل في النوع الاول الشافعي بان يقول المعنى في الاصل وهو الحنطة ليس ما ذكرت
وهو كونها مكيلًا وانما المعنى فيه وهو الطعم وهو معدوم في الفرع وهو الجص وهذا
المعنى وهو الطعم يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو بيع التفاحة وساير الفواكه بمثلها
وما دون الكيل فانه ايضا مختلف فيه والطعم يتعدى اليه وانما بطل هذا القسمات

ايضا لانهما ليسا بمتعلقين بمحل النزاع لا من حيث ان العلة التي ذكرها السايل
فيهما غير موجودة فيه وذلك غير مفيد له لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة اخرى
على ان الحكم قد يثبت بعلل متعددة فلا تنافي بين ما ذكره المعلل وبين ما ذكره السايل
هذا هو المشهور بين اصحابنا وقد ذهب بعض النظار منهم الى تصحيح المعارضة في
الاصل **قوله** لان الحكم قد يثبت بعلل مختلفة فان قلت ثبوت الحكم الواحد بعلل
مختلفة على انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل ثبوته
معنى
اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فحينئذ
تكون علية وصف السايل منافية لعلية وصف المعلل قلت بعد تسليم ان علل الشرع
موجبات انما تنفي بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم منه اثبات
الثابت تحقيقه ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت
فارة في الخمر فماتت ثم صارت الخمر خلا لا تطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة
الفارة لكنا نكتفي باطلاق النجاسة لشمولها لهما **قوله** اعلم ان المعارضة في علة
المقيس عليه وهي الاصل تسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار فخر الاسلام وتبعه
المصنف رحمه الله وذلك لان المقصود منهما نفي الحكم في الفرع وعند بعض هي غير
المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة فتقبل والمفارقة لا تقبل
وعند بعضهم المعارضة في الاصل والفرع جميعا هي المفارقة حتى لو اقتصر على
احدهما لا يكون فرقا ولما كانت المعارضة مفارقة وهي من الاسيلة الفاسدة
التي لا تقبل من السايل وان كانت صحيحة في نفسها فبين المصنف وجه ايراده
على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح الى اخره وفايدة هذا معرفة طريق الايراد
الصحيح وهو ان يذكر في الاعتراض على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة
المردودة وهي من اجل الفوايد **قوله** لان الاعتاق الخ علل اصحاب الشافعي في
هذه المسالة بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال

اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه وهو البيع بالدين عنده وعندنا الدين دايم
عندنا فكان مردودا كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقال اهل
الطرد من اصحابنا الفرق بين البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ
بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق
فانه لا يحتمل الفسخ بعد الوقوع فلا يظهر اثر لحق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد
لازما فهذا معنى صحيح في نفسه ولكنه يجب منع توجهه لانه اورد على سبيل
الفرق من جهة من ليس له ولاية الفرق وهو السايل فيكون فاسدا لا مقبولا والوجه
في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم النص الى
ما لا نص فيه من غير تغيير ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط هنا لانك اذا ادعيت
ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الرهن التوقف
لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب
حق المرتهن تم البيع واذا كان كذلك لا يكون الحكمان متماثلين فيكون تغييرا لا تعديا
وان ادعيت التوقف في الفرع ايضا الزمناك بان العتق لا يحتمل الفسخ فهذه
ممانعة صحيحة فان قلت كان يكفي في توجيه هذه الممانعة منع حكم الاصل وهو
بطلان البيع قلت هذا اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان الغرض بيان الفرق
الذي ذكره المعلل لا يتاتى ذلك الا بالطريق الذي ذكره السايل حكم الاصل التوقف
ولا يقال لو قال السايل
ولو وجد في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك دفعا لما عسى ان يلزم المعلل التوقف
في الفرع **قوله** لان الجمع بين النفي والاثبات محال الخ لان المقصود من تعيين انما كان
السبيل الترجيح اذا قامت المعارضة فيه لدلايل اعمالها ولم يمكن العمل بالمعارضتين
لا اعمالهما
لاستحالة الجمع بينهما في حالة واحدة في محل واحد وليس احدهما احق بالعمل من الاخر
لقيام المعارضة فيصير الى الترجيح **قوله** فان لم يات المجيب الترجيح صار منقطعا
وان اتى له ذلك فللسايل ان يعارضه بترجيح علته ان امكنه ذلك لم تبطل
المعارضة ووجب المصير الى دليل اخر والوقف فان لم يمكنه ذلك لزمه ما ادعاه

المجيب قوله اما في الدلايل القطعية الخ هذا ان كانت قطعية من الجانبين وان
كانت قطعية من احد الجانبين وظنية من الاخر انتفت المعارضة من الاصل
لعدم التساوي فضلا عن الترجيح قوله واجيب عنه الخ ايضا بان الضمير راجع
الي رجحان يفهم من الترجيح ويكون الضمير عايدا علي مذكور معني نحو قوله
تعالي اعدلوا هو اقرب للتقوي اي العدل فانه مذكور معني لدلالة اعدلوا
عليه او بانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد به الاثر واطلق اللازم
واراد الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح قوله ومعني العبارة الكشف والاظهار الخ
قال صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التفسير اذا استعملت بدون صلة
عن قال الله تعالي ان كنتم للرؤيا تعبرون فاذا وصلت بكلمة عن فمعناها التكلم
واللفظ لا غير يقال عبرت عن فلان اي تكلمت عنه ومعني قولهم هو عبارة عن
كذا هذا لفظ معناه كذا هذا حقيقتها العرفية التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح
الفقهاء وغيرهم ولا يصلح الكشف والاظهار مع كلمة عن اصلا فحملها علي الاظهار
والكشف في هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم مدعيا ان ذلك معناها
اللغوي خروج عن قاعدة اللغة والعرب فاعلم ذلك قوله يعني لا يكون ذلك
الشي الذي يقع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله ان الترجيح انما يقع بما
لا يتصور به المعادلة والمعارضة ابتدا ليكون نازلة منزلة الوصف من المزيد
عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة ابتدا مثل ومنه الرجحان في
الوزن بزيادة شي لا يقوم به المماثلة ابتدا ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن
المزيد عليه قصدا كالحبة في العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذي
هو نقصان يظهر في الوزن والكيل بما لا تنعدم به المعارضة حتي جاز في
قضاء الديون بامثالها بقوله صلي الله عليه وسلم حين اشترا سراويل بدرهمين
زن وارجح فانا معاشر الانبيا هكذا نزن رواه اصحاب السنن الاربعة لتنزيله
منزلة الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان

زاد علي العشرة درهما مثلا للزوم الربا اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة
المشاع حيث تكون هبة باطلة حيث لا يجوز لان ما يقوم به المعادلة ويكون
مقصودا في الوزن يكون مقصودا في التمليك وهو ليس بمتميز فيكون الحكم فيه البطلان
كما هو الحكم في هبة المشاع قال بعض الشارحين لو جاز الترجيح[٧] انما يكون بمعني زايد
في احد البدلين فلو جاز الترجيح بذات ما يصلح للتعارض لا يكون بمعني زايد وهو
ليس الا الترجيح بلا مرجح فيلزم الفساد قوله بل يكون وصفا للذات غير قابل
بنفسه اي تابع لغيره كخبر الواحد الذي يرويه العدل الفقيه مع خبر الواحد
الذي يرويه عدل غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك رجحانا كالنص
مع القياس فلا يقال النص راجح علي القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما
يكون بعد ثبوت التعارض المبني علي المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل
بالاقوي وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الي الاقوي والحاصل
ان المعارضة تختص بما اذا تساوي الدليلان المتنافيان في القوة وبما اذا كان
احدهما اقوي بوصف تابع وقد تقدم ما هو وفي من ذلك في فصل التعارض بين
الحجج فلا نعقله قوله كما اذا كان احد النصين نصا والاخر ظاهرا او احدهما مفسرا
والاخر محكما او احدهما صريحا والاخر كناية او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا
والاخر خبر واحد وكذا دليلا القياس اذا تعارضا يترجح احدهما[٧] لابتنائه علي
المعارضة الحقيقة المبنية علي التماثل ولا مساواة بين هذه الادلة ويمكن ان يجاب
بان هذه معارضة صورية من حيث ان احد الدليلين يقتضي ضد ما يقتضيه
الاخر لا بالمعني المصطلح لان هذه المعاني تثبت قوة في احد الدليلين ليست في
الاخر قوله وانما يترجح بقوة فيه كقوة الاثر في علة القياس والفقه والعدالة
والضبط والاتقان في رواة الخبر والاحكام والتفسير والنصاصة والصراحة
والحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكتسبة من امر خارج عنه كنص اخر وحديث
اخر او قياس اخر وعن بعض مشايخنا انه يترجح ما حصل له موافقة من النصين

٧ انما يصلح للتعارض لا لزم الترجيح بلا مرجح فهو فاسد اذ لا الترجيح ١٢

٧ الفرق في كل الاستحسان مع القياس فانه قد يقبل فانه الترجيح بنفسه لا ... ههنا ترجيحا ١٢

المتعارضين بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة
الوصف لما يوافقه منهما فيستقيم مرجحا والاصح خلافه لان القياس من جنس
ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع **قوله** حتى
لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة خطا وجراحة واحدة اخرى جراحات خطا
كل واحدة منهما صالحة للقتل الى اخره وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب القصا[ص]
عليهما لان كل جراحة من جراحات من تعددت جراحاته علة تامة صالحة
لمعارضة جراحة صاحب الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها وصفا
لبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من
تلك الجراحات المتعددة وبين تلك الجراحة الواحدة على وجه كان لم يكن
ثم غيرها فيتحقق المعارضة بينها وبينهن على وجه معلوم للتسوية في لزوم
الموجب **قوله** وفيه بحث الخ والجواب عنه ان المتعارضين اذا لم يمكن ترجيح احدهما
ولم يعلم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما تلفظا لتعذر العمل بهما وباحدهما لان العمل [به]
ليس باولى من الاخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح على ان احدهما يحتمل انه منسوخ
واذا تساقطا وجب المصير الى دليل اخر سالم عن المعارضة يعرف منه حكم
الحادثة ويضاف الحكم اليه لكونها التحقت بما لم يوجد فيه نص لتساقط الدليلين
فقوله ثم اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احد الايتين وعمل به يكون
ترجيحا الى اخره ممنوع لانه اذا قلنا تساقطا وصار العمل بالدليل السالم عن
المعارض لا يتاتى هذا الكلام فلا منافاة في كلام المصنف لكن لقائل ان يقول
اذا قلتم بالتساقط ووقوع العمل بالدليل السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط
الايتين ووقوع العمل بالاية السالمة عن المعارض وكذا في السنة ويجاب عنه
بانه يلزم من هذا حينئذ الترجيح بكثرة الادلة ومذهب المصنف وعامة الاصو[لبيني]
لا يرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب لقولهم في فصل التعارض ان التعارض
اذا وقع بين ايتين فالميل الى السنة واجب واذا وقع بين سنتين فالميل الى اقوال

الصحابة رضي الله عنهم واجب ولم يقولوا الى اية اخرى او سنة اخرى لانهم لا يرون
الترجيح بكثرة الادلة اذا كان موافقا للحديث الواحد **قوله** صورتها دار مشتركة
لا ينحصر تصوير المسالة فيما ذكره بل من صورها اذا كانت الدار مشتركة بين ثلاثة
ولاحدهما الثلثان وللاخر السدس وللثالث السدس فباع صاحب السدس نصيبه
وطلب الاخران الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصفين عندنا وعند الشا[فعي]
يكون بينهما اخماسا ولصاحب السدس خمس **قوله** لان الشفعة من مرافق الملك
اي منافعه وثمراته ليكون المبيع مقسوما على قدره قلنا بل علة الاستحقاق انما
هي الشركة وهي متحققة بكل جزء وان قل وما ذهبنا اليه اولى لخلوه عما في قول الشافعي
من الفساد فانه جعل الاستحقاق وهو حكم العلة متولدا من العلة وهي الملك منقسما
على اجزائها وليس كذلك لان الحكم يثبت بايجاد الله تعالى له مقارنا للعلة لا بطريق
التوكيد من العلة عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على اجزاء الجزء من اجزاء العلة
لما يلزم عليه من لزوم القول بعلية كل جزء من اجزاء العلة وهو مخالف لموضوع الشرع
فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع الحكم فالقول بالانقسام فيكون شرعا مبتدا
وهو باطل وقد ترك الشارح رحمه الله تعليل هذه المسالة لنا وعلل للخصم وهو مما
لا ينبغي والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤوس عندنا وعند الشافعي على عدد الانصبا[ء]
قوله وانما وضع المسالة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى ان من كا[ن]
جواره في جوانب لا يترجح على جواره في جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويكون
الترجيح بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع فحقه يقدم على الجار بسبب
الاستحقاق وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ملكه وقوة
السبب موجبة للترجيح **قوله** ليتاتى خلاف الشافعي فانه لا يقول الشفعة بالجوار
قوله لان المعنى الذي صار به الوصف حجة هو الاثر فصار المقصود من الحجة هو الاثر
فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة والقوة الموجبة
فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى **قوله** كالاستحسان اي الذي

قوي اثره في معارضة القياس الذي ضعف اثره وهو منحصر في تلك المسايل
التي قدمنا حصرها في بحث الاستحسان بالعكس وهو ما عدا تلك المسايل مما لا يكاد
يحصر من هذا النوع الخبر فانه لما صار حجة باتصاله بالرسول صلى الله عليه
وسلم وجب رجحانه بما يزيد به معنى الاتصال من الشهرة وثقة الراوي وحسن
ضبطه واتقانه وصلاحه **قوله** وصف القياس الاخر بان كثرة اعتبار الشارع لهذا
الوصف في جنس هذا الحكم **قوله** لان هذا مخصوص في الصوم وايضا لان الفرضية
لا توجب الا الامتثال بايجاد الماموربه لا التعيين فان الحج يصح بمطلق النية
وبنية النفل عنده ايضا فيكون اثره مختصا ببعض العبادات والاصل في العلل
التعدية **قوله** بخلاف التعيين اي بخلاف ما عللنا به من وصف التعين فانه
ليس بمخصوص بمحل النزاع لانه تعدى منه الى كل ما هو عين حكم لازم موجود في
المعاملات وساير الفرايض كالزكاة فانه اذا تصدق بما وجبت فيه الزكاة من
المال على مصرف ولم ينو الزكاة يخرج عن العهدة وكالحج فانه اذا حج ولم ينو حجة الاسلام
انصرف حجه الى حجة الاسلام وان لم ينوها **قوله** المراد منه التعيين اطلاقا للسبب
على المسبب حاصله ان في عبارة المتن تسامحا حيث قال بخلاف التعيين وانما كان
المناسب ان يقال بخلاف التعين فانا انما عللنا بالتعين لكن لما كان التعيين
سببا عن التعين اطلق السبب واراد المسبب مجازا **قوله** حتى لو وهب او باع يرجع
الى كل من المغصوب والمبيع بيعا فاسدا **قوله** وفيه بحث الخ هو بحث جيد ويمكن
ان يجاب بان صوم رمضان انما استغنى عن التعيين لكونه متعينا بتعيين الشارع
وكل ما كان متعينا كذلك كان مستغنيا عن التعيين كهذه المسايل المذكورة فان
رد الودايع والمغصوب والمبيع بيعا فاسدا ونحوها متعين عليه فلا يجب ان يعين
وكذا في الايمان بالله تعالى لا يشترط فيه نية التعيين بل لا يتعين ان يودي الفرض
مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه تاتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير
متنوع الى فرض ونفل فتامل **قوله** الا ان الجهات المختلفة فالتعدد باعتبار الجهات

فقوة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار
الاصل فلا اختلاف بينها الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام ابو زيد وقل ما يوجد
نوع من هذه الثلاثة الا ومعه الاخران ولذا لم يذكر المصنف رحمه الله مثالا لهذا
القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قال شمس الائمة ما من نوع من هذه
الانواع الثلاثة اذا قررته في مسالة الا ويمكن تقرير النوعين الاخيرين فيها
ايضا وقيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر المؤثر
وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو الثبات على الحكم المشهود به
وفيه نظر لان ثبات الوصف على الحكم المشهود به وفيه نظر لان ثبات الوصف
على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الا كثرة الاصول وكثرة الاصول ليست الا هو
يعرف بادنى تامل **قوله** وبالعدم عند العدم اي الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في
جميع الصور عند العدم المتعلق بالوصف **قوله** وهو العكس اي لازم العكس المتعارف
فيما بينهم وهو جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا في كل انسان ضاحك كل ضاحك
انسان فعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف
وكقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم وان كان لازما له عند المناطقة الا انه عكس
عرفي عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وليس بعكس منطقي
والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان يكون بحال يوجد الحكم عند وجوده
وينعدم عند عدمه كان ارجح من الوصف الذي يطرد فلا ينعكس **قوله** ولا اعتبار
للعدم لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لا بد له
من سبب وجودي لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر في
الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم
الكل وعدم غيرهما ليس كذلك وحينئذ يكون من الترجيحات القوية لانا نقول
عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلي
وهو لا يفتقر الى موجب **قوله** وما قالوه لا ينعكس لعدم صحة قولنا كل ما ليس

بركن لا يسن تكراره فانّ المضمضة يسن تكرارها وليست بركن **قوله** فتظهر ثمرته
عند المعارضة يعني اذا عارض هذا النوع ترجيح اخر من الانواع الثلاثة التي
تقدّم ذكرها كان ذلك مقدمًا عليه ويقع به الترجيح عند عدم ما يعارضه
منها ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون تحققه مثل الامر الوجودي لانه ثابت
من كلّ وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا فباعتبار تحققه يصلح للترجيح
وباعتبار ان تحققه دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح **قوله**
اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم
بدون البا كان اولى الخ تقرير وجه الاولوية ان المصنف اخبر حينئذ ان ما يقع
به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر الى اخره وفيه ما فيه لانه يصير المعنى ما يقع
به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا الى اخره لان البا لا بدّ له من متعلق وهنا
الترجيح المقدر الدال عليه المذكور ولا شك ان المرجح غير المرجّح فكان ينبغي
ان يقول قوة الاثر بدون حرف البا كما عمل القاضي ابو زيد وشمس الائمة اي
تلك الاربعة اي قوة الاثر وقوّة الثبات وكثرة الاصول والعدم فيه **واجيب**
بانّ المقيد بشيء غير المقيد بشيء اخر والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح
الواقع بالمعنى الاخر فيلزم حينئذ تعدد الترجيح بتعدّد ما يقع به الترجيح
فيكون الترجيح اربعة كما يكون ما يقع به اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيح
اربعة انواع الترجيح بقوة الاثر الخ الوجوه الاربعة فتامّل **قوله** واذا تعارض
ضربا ترجيح الخ اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك
يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكلّ من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج ايضا
الى الترجيح وهو التعارض وما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين
شيان احدهما معنى يرجع الى الذات والثاني معنى يرجع الى الحال اي وصف
الذات **قوله** كان الترجيح بالذات الخ قال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة
عن الترجيح بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسّر

الذاتي بوصف يقوم بالشي بحسب ذاته والعرضي بوصف يقوم به بحسب امر خارج عنه
قوله هذا تفريع على ما زاد من الاصل وهو ان الرجحان باعتبار الذات مقدم على
الرجحان باعتبار الحال **قوله** بالطبخ والشي يعني لو احدث الغاصب في المغصوب
صنعة متقوّمة كما لو غصب طعامًا فطبخه او شاة فذبحها او شواها او ثوبا
صبغ
فاتخذه قميصًا او قبا ينقطع حق المالك عن العين وينتقل الى القيمة ويملك الغا
العين لكن لا يحلّ له الانتفاع بها حتى يؤدّي بدلها لانه لما اجتمع في هذا
العين حقان حق الغاصب في الوصف وحق المالك في العين ولا يمكن التمييز بينهما
ولا ابطالهما لان حق كلّ منهما محترم فان ظلم الغاصب لا يهدر حقه ولا يمكن
اثبات الشركة بينهما لاختلاف الملكين جنسًا فلا بد من تملك احدهما بالقيمة
فرجحنا حق الغاصب لان حقه في الصنعة التي احدثها وهي موجودة من كلّ
وجه وحق المالك في العين وهي ثابتة من وجه هالكة من وجه لانه لم يبق
صورتها ولا معناها المطلوب منها فرجحنا الصنعة القائمة من كلّ وجه باعتبار
معنى في الذات وهو الوجود فيكون لحق الغاصب رجحان ذاتي على حق المالك
لانه باعتبار قوة الحال في جانبه وهو كون العين محلًا قائمًا بذاته وكونها محلا
حال لها والرجحان باعتبار الذات مقدم على الرجحان باعتبار الحال **قوله** ولو كان
العموم مقصودا لترجّحت المتعدية بعمومها على القاصرة الى اخره مذهب الشافعية
ان العلّة المتعدّية لا تترجح على العلّة القاصرة ولهذا قال الغزالي في اخر
مستصفاه ترجيح المتعدية على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لان
كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا يبين قوة في ذات العلّة **قوله** والنصّ
الخاص والعام سوا عندنا في القطعية فلا يرجح العام على الخاص والعلة اولى
ان لا تترجّح بعمومها لانها فرع النص لكونها مستنبطة منه **قوله** لان العلّة
ذات وصف الخ ولقائل ان يقول الكلام مع المخالف في هذه الاقسام الثلاثة
انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وحينئذ لا يجوز



ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدًا عن الخلاف واما عند تاثير
احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر واعم او ابسط
ويمكن ان يقال بان ذاك محل وفاق وهو لا يمنع وقوع الخلاف في اعتبار اوصاف
اخر ومراد ذلك يفوت بها التساوي ويقع بها الترجيح والا لانهدام اعتبار التراجيح
مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما اطبقوا علي اعتباره فافهم **قوله** اي بنوع
من انواع الدفع تفسير باي نوع كان بل بنوع مستدرك وكان يكفي ان يقول مما
ذكرنا من انواع الدفع ويكون من بيان ما **قوله** كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لانه لا يضمن خلافا لابي يوسف والشافعي وهذا المراد بالسايل **قوله**
مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي يود شيئا الخ حاصله ان المعلل
قد انتقل في هذه المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف الي الكفارة
الي اثبات حكم اخر وهو عدم ايجابه نقصا في الرق بالعلة الاولي وهو قبول عقد
الكتابة للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه لما اورد عليه القول بالموجب صار
ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولي مسلما له
واذا سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول واراد المستدل اثبات حكم اخر به
بذلك الوصف كان له ذلك ولم يكن به باس ولم يكن انقطاعا في التعليل الاول
لثبوت ما ادعاه به **قوله** علل بوصف اخر الي اخره ويجوز ان يقال هذا العقد
لا يثبت العتق اصلا فاذا لم يثبت العتق ولا ينتقص الرق لان الرق ليس بمتجز
بالاتفاق **قوله** الا الرابع قد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور الي كونه انقطاعا
وذهب بعضهم الي صحته متمسكا بقصة الخليل عليه السلام **قوله** جاز له ان
يثبته بعلة اخري ولا يكون هذا انقطاعا منه لانه ما ضمن بتعليله اثبات جميع
الاحكام بالعلة الاولي **قوله** اذ لو كان الدليل متناهيا يطول مجلس المناظرة من
فانه اذا لم يكن متناهيا م
غير طائل فهو اظهار الحق لان المعلل كلما رد السايل عليه دليله انتقل الي غيره
وهلم جرا فلا يحصل ثبوت المدعي بل يظهر عجز المعلل عن الوفا بما التزمه من اثبات



الحكم بما ذكره من العلة بانتقاله الي علة اخري قبل تمام الحكم بالعلة الاولي
قوله الا انه انتقل الي اخره ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولي
دفعا للاشتباه الموهم والايهام الباطل فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفي
علي من حضر والخصم تلبيس يجوز له ان ينتقل الي حجة اخري اظهر من الاولي
يعرفها القوم والطريق فيه ان يقول المجيب بعد اثبات علته علي ما نقول او الذي
يوضح ما نقول لانه يحصل من انضمام بعض الحجج الاطمينان مثل ما يحصل من انضمام
بعض السرج الي بعض من زيادة الانوار واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول
وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالي عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر
الثاني انكار ما يعلم بالضرورة الثالث المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلاثة
تتحقق من جانب المعلل والسايل الرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد
بها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون
السايل فانه لو انتقل من دليل الي دليل لا يكون به باس لانه معارض لكلام المجيب
فما دام في المعارضة بالدفع الصالح للاعتراض لا يكون منقطعا بخلاف المعلل
كذا اشار اليه صاحب الميزان **قوله فصل** في معرفة اقسام الاسباب والاحكام
والعلل والشروط **قوله** اي جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها قيد فخر الاسلام
بقوله سابقا علي باب القياس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغني
وغيرهم لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند عامة المتاخرين اما من
يقول انه مثبت لذلك وهو ظاهر كلام المصنف فلا يحتاج الي هذا القيد لكونه
تقدم من المصنف ان التعليل لاثبات ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد منه
ثم التعليل للقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق
بها لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا
يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة اليه فان قلت لما كان
معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليه اذ الوسايل مقدمة

علي المقاصد قلت قدم المقصود بالذكر لكونه وان كان الشيء في الخارج لا يوجد
الا بعد وجود وسيلته اولان القياس يحتاج الي حكم وهو مقيس عليه وعلة
جامعة بين الاصل والفرع وهو القدر عرف في بيان ركن القياس وهو كاف
في صحته بعدم وجود شروطه المذكورة ولا يحتاج الي ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالي
ولا حق العبد ولا الي ان يكون العلة اسما ومعني وحكما او اسما ومعني لا حكما
الي اخر الوجوه الاتيه لان ذلك امر زايد علي اصل الحكم والعلة فلهذا اخرت هذه
الجملة عن القياس وما قيل في الجواب انما قدم القياس علي الوسيلة لتكون الحجج
كلها مرتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بمانع ان يكون مرتبا
علي الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا لقرينة فافهم
قوله من الحل والحرمة والفرض والوجوب والندب والكراهة والاباحة والصحة
والفساد قوله من السبب والعلة وغيرها اي من الشروط والعلة وغيرها اي
من الشرط والعلامة قوله قيل انه تمييز والظاهر انه حال والعامل مقدر في
المضاف اليه علي ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في الاضافة
يصلح عاملا في الحال او مقدر اخر يدل عليه حقوق الله من نحو يستحقها اي
يستحقها الله خالصة كذا في بعض الحواشي قال الاتقاني خالصة حال موكدة لتقدير
مضمون الخبر وتاكيده كما في زيد ابوك عطوفا واختلف في العامل في الموكدة
التي بعد الاسمية كما هنا فقال سيبويه العامل مقدر بعد الجملة تقديره ابوك
احقه عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو الخبر لكونه موولا بمسمي نحو
انا حاتم سخيا وليس بشيء وقال ابن خروف المبتدا لتضمنه معني التنبية
نحو انا عمرو شجاعا وهو بعيد لان عمل المضمر والعلم مما لم يثبت نظيره في شيء من
كلامهم والاولي ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل معني الجملة كانه قيل
يعطف عليك عطوفا وحق ذلك مصدقا وههنا المعني يستحقها خالصة قوله
اما الاحكام فاربعة اي القسمة العقلية بعد سقوط التساوي بين الحقين

اذ لم يوجد قسم اجتمع فيه حق الله وحق العبد علي التساوي في اعتبار الشارع
قوله والمراد من حق الله قيل الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجود الاشك
فيه ومنه هذا الدين حق اي موجود بذاته صورة ومعني ولفلان حق في ذمة
فلان اي شيء موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالي ما يتعلق به النفع العام
لجميع العالم فلا يختص واحد دون واحد واضافته الي الله تعالي لتعظيم خطره
وشمول نفعه لا للملك والاختصاص لاستوا العالم فيه ولا للنفع والضر لتعاليه
عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقة الله والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة وهذا لان الاشيا كلها لله تعالي الا ان الله تعالي لكرمه ولطفه جعل بعضها
حق الادمي فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالي لان هنالك
ليس ادمي يجعل حقه من غيره وما كان نفعه خاصا فمن كان فايزا به فهو اولي بجعله
حقه فقلنا انه حق الادمي يظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر يجتمع فيه الحقان
علي التساوي وفيه نظر لانه لو كان المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان
معني قولنا حق الله ما وجد لله من كل وجه وهو باطل لاستلزامه نفي جهة كونه
للعبد اصلا فيودي الي انتفاء القسمين وايضا العبادات الخالصة ليست مما
يتعلق به النفع العام فان نفع العبادة قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت
من حق الشيء اذا ثبت والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه
للعالم قد يكون خاصا بالنسبة الي امر الاخرة والعبادات كذلك قوله كحرمة مال
الغير الي اخره ان قلت حرمة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة
اموال الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا نري ان الكفار
يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المومنين عند
وجود الرضي منهم قوله كالقصاص الي اخره اما اجتماع الامرين فيه فلان سببه
ليس الا القتل الذي هو جناية علي النفس وقد اجتمع في النفس حق الله تعالي
وهو الاستعباد وحق العبد وهو الاستمتاع ببقايها فكانت العقوبة الثابتة

بسببه وهو القصاص مشتملة على الحقين ايضا واما غلبة حق العبد فيه
فبالاجماع لان وجوبه يثبت بطريق المماثلة المبنية على معنى الجبر بقدر الامكان
والجبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برجحان حق العبد فيه واليه الاشارة
بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة فان قوله لكم اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص
المبني على المماثلة اشارة الى معنى الجبر ولان استيفاؤه مفوض الى الولي والارث
جار فيه ويقع الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويصح عفو المولى عنه بالاجماع
وهذه الاحكام تدل على رجحان حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص
حق الله تعالى من السقوط بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف
قوله اصول وفروع ولواحق وزوايد يعني ان الايمان مشتمل على اصل وملحق به
يظهر الفرق بينه وبين حد القذف صح
وزوايد وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الاصل من اصل وملحق به
وزوايد لفساده وعدم تمشيته فاصل الايمان هو التصديق الذي هو اذعان
القلب وقبوله لوحدانية الله تعالى وساير صفاته ولنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه
وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة والملحق به هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما
في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند
تعذره كما في الخرس او تعسره كما في المكره هذا عند من قال بكون الاقرار ركنا زايدا
ملحقا بالتصديق كشمس الايمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم
فالايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق
بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مومنا عند الله تعالى وان لم يكن مومنا
في احكام الدنيا وعليه جمهور المحققين من الاشعرية والماتريدية وهذا اوفق باللغة
والعرف والنصوص معاضدة له الا ان في عمل القلب خفا فتثبت الاحكام بدليله
الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها
على الظاهر يعني لو اكره الحربي او الذمي على الايمان فاقر به صح منه وقبل ايمانه في
احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المومن على الردة والتكلم

بكلمة الكفر ففعل لم يكن مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا
يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوايد
الايمان هي الاعمال قوله والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة لم يشبها نقص
لترتبها على جنايات كاملة عن نقص شايبة الاباحة قوله وهي حد الزنا وحد الشرب
وحد القذف وحد السرقة فانها شرعت لحفظ الانساب والعقول والاعراض والاموال
فان قلت سلمنا حد الزنا والشرب حق الله خالصا لانه لم يشرع بجناية وقعت على حق
العبد اما الشرب فظاهر وكذا الزنا فانه ليس بجناية على الزاني ولا على المزنية بل فيه
نفعهما وهو قضاء الشهوة ولكن لا نسلم ان حد السرقة حق الله تعالى بل لا بد من دليل
قلت العين بالسرقة لا تبقى حقا معصوما للعبد اذ لو بقي كان مباحا في نفسه ولم يبق
للقطع وجود لوجود الشبهة الدارية للحد لكن القطع ثابت بالاجماع فعلمنا ان العصمة
في العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة على جناية على حقه تعالى فقلنا انه
حق الله تعالى قوله وعقوبات قاصرة واصحابنا يسمونها اجزئة فرقا بينها وبين
الكاملة وان كان الجزا يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة
كقوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون ولانصراف معنى المطلق الى الكامل
قيدوها بالقصور ومعنى القصور فيها انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم
بظاهر البدن بخلاف الحدود وقيل المراد بالجمع في قوله عقوبات الواحد اذ ليس في هذا
النوع الا المثال المذكور في المتن ولهذا قال شمس الايمة وعقوبة قاصرة وكذا في
بعض نسخ المنتخب وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة
بالقتل خطا من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصرة فحينئذ يكون اللفظ محمولا على حقيقته
قوله كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو عقوبة
للقاتل لكونه عدما لحقه حقا لله تعالى حيث حرم الميراث مع وجود علة الاستحقاق
وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في
ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول وبهذا سقط ما قيل لا نسلم ان حرمان

الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت علته ان كانت كاملة
كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصًا والحرمان يثبت بقتل الخاطي والنايم
ينقلب علي مورثه وفي فعلهما قصور فيكون الحرمان عقوبة قاصرة لان ثبوت
المعلول قصور والدليل علي قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما ولو كان
كاملا لوجب **قوله** اما ان فيهما معني العبادة الخ ثم هي علي قسمين الاول ما غلب فيه
جهة العبادة وهو ما عدا كفارة الفطر للاختيار في الادا والادا انما هو عبادة
وهو الاعتاق والصوم والاطعام واشتراط النيّة في الادا والوجوب علي المعذور
كالخاطي والمكره ولهذا لم توجبها في اليمين الغموس والقتل العمد العدوان لان كلا
منهما حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه من معني العبادة لان سبب الشي
يجب ان يكون مناسبًا له والثاني ما غلب فيه معني العقوبة وهو كفارة الفطر
فان جهة العقوبة فيها راجحة لوجوبها بمقابلة الجناية الكاملة وهي هتك
حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض فلا يصلح سببًا لوجوب العبادة
ولسقوطها بالشبهة كالحد ولك ان تقول لو كانت جهة العقوبة غالبة لسقطت
عمن افطر بجماع اهله وبطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا اقل من شبهة الاباحة
لسقوط الحد عمن زنا بجاريته التي هي اخته من الرضاعة والجواب ان المعتبر
شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح والطعام لا يورث
اباحة الافطار في رمضان بخلاف وطي الجارية التي هي اخته لان محل الجناية
منافع البضع وملكه ثابت فيه فيصلح شبهة والشافعي لا يفرق بين كفارة الافطار
وغيرها من ساير الكفارات في السقوط بالشبهات ويرد عليه قوله عليه السلام
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما علي المظاهر حيث جعلها صلي الله عليه وسلم
مثل كفارة الظهار وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع وقيد الافطار
بصفة التعمد التي يتحقق بها تكامل الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل علي
ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة

يقتضي كون الجزا الواجب عليها عقوبة وعلي هذا لو افطر في رمضان مرارا قبل
التكفير لم يلزمه عندنا الا كفارة واحدة للتداخل ولو افطر في رمضانين فعليه
كفارتان وان لم يكفر الاولي في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا رواه الطحاوي
عن ابي حنيفة وعند الشافعي لا تداخل اصلا ويجب لكل فطر كفارة علي حدة كما لو ظاهر
مرارا لان التداخل من خصايص العقوبات المحضة وهذه الكفارات ليست كذلك
قلنا نعم ولكن لما سقطت بالشبهة لترجيح معني العقوبة فيها دل ذلك علي ان السبيل فيها
الدرّ والتداخل من باب الدرا كما في الحدود فيجب العمل به اذا حصل المقصود وهو
الانزجار حتي لو لم يحصل الانزجار به بان افطر ثانيا وجب عليه التكفير ثانيا في ظاهر
الرواية وروي زفر عن ابي حنيفة انه عليه كفارة واحدة فكفر ثم افطر **قوله** وهي الثقل والكلفة
الاصح في المونة ان يكون هنا بمعني الثقل من قولهم مانت القوم اي مانهم اذا احتملت مونهم
اي ثقلهم قال القوام الاتقاني لا يخلوا اما ان يكون ميمها اصلية او زايدة فان كانت
اصلية تكون وزنها فعولة من مان يمون ومعني مانه اي قام بمونته اي بكفايته
فقلبت واوها همزة تخفيفا وان كانت زايدة تكون مفعلة من الاون وهو الثقل
واصلها ماونة فنقلت الواو الي ما قبلها تخفيفا فيكون تسمية بقاء الشي بالمونة
لكونه مستلزما للثقل **قوله** فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة فطر الي اخره
صدقة الفطر مشتملة علي خواص العبادة لان الشارع سماها صدقة وجعلها طهرة
للصيام من اللغو والرفث واعتبر لوجوبها صفة الغني واشترط لصحة ادايها
النية وعلق وجوبها بالوقت واوجب صرفها الي مصارف الزكاة وهذه الاوصاف
كلها من اوصاف العبادة فتكون عبادة من هذه الحيثية وعلي معني المونة فانها
تجب علي الشخص بسبب راس الغير فان سببها الراس وذلك من اوصاف المونة كالنفقة
لكن لكثرة خواص العبادة فيها علي خواص المونة كان معني العبادة فيها ارجح
فكانت عبادة فيها معني المونة دون العكس فهي عبادة قاصرة حتي لم يشترط لها
كمال الاهلية ووجب علي الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي الارحام

ويتولى الولي اداءها وهذا استحسان وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف والقياس
ان لا تجب عليهما وتجب على ابيهما ان كان غنيا حتى لو اداها من مالهما ضمن
وبه قال محمد وزفر قوله والثابت باعتبار الاصل راجح على ما بالتبع ولما كان في
العشر معنى العبادة لا يبتدأ على الكافر اجماعا لان الكفر ينافي القربة واختلفوا في
تبعيته على الكافر فيما اذا بيعت الارض العشرية من كافر فقال ابو حنيفة لا تبقى
بل تنقلب خراجا وقالا تبقى لانه صار من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة غير ان
معنى القربة تابع فيه فيسقط في حقه غير ان ابا يوسف قال يضاعف على الكافر
فيوخذ منه عشران لان في العشر معنى القربة والكفر ينافيه من كل وجه فلا يصح
بقاؤه عليه كما لا يصح ابتداؤه اما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيوجب
تغييره والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من الابطال ولقائل ان يقول
هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف العشر والدليل يدل على انتفاء
العشر الواحد فضلا عن التضعيف ويمكن ان يجاب فان قلت ما الفرق بين صدقة
الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيها اصلا بتقديم ذكرها على المؤنة وفي العشر
عكس الامر قلت الفرق بينهما جلي لان ذات الصدقة مبني عن العبادة لانها تمليك
الشيء الفقير لمرضات الله وهو عبادة بخلاف العشر لان ذاته ليس الا جزء واحد
من العشرة الاجزاء وهو ليس بعبادة لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو
امر عارض في العشر دون الصدقة فلهذا قدم فيهما ما احق فيه قوله والمعادن الخ
فان قلت ما معنى ما في الكتب الستة عن ابي هريرة رضي الله عنه من قوله عليه السلام
العجماء جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس قلت معناه ان من استاجر رجلا
لحفر معدن فانهار عليه فهو هدر لا ان من استاجر معدنا فضوله توفيقا بين
الاحاديث كما سنبينه قوله فان قلت فلم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له
لم يتقدم شيء يرجع اليه الضمير لا في المتن ولا في الشرح لنفيه وترتيب السؤال
كما ذكره غيره لم قلتم ان الخمس ليس له سبب مقصود ولم لا يجوز ان يكون الجهاد

سببا مقصودا له لم يتقدم شيء يرجع اليه الضمير لا في المتن ولا في الشرح لنفيه
وترتيب السؤال كما ذكره غيره لم قلتم ان الخمس ليس له سبب مقصود ولم لا يجوز
ان يكون الجهاد سببا مقصودا له ثم الجواب الذي ذكره يحتاج الى تكلمة وتقريره
لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا لان الجهاد انما شرع لاعلاء كلمة الله تعالى
ودفع شوكة المشركين فلما ثبت ان الجهاد شرع لهذا المعنى يكون حصول خمس الغنيمة
ثابتا ضمنا فلا يكون سبب الجهاد سببا موضوعا قصدا فان قلت سلمنا هذا ولكن
لم لا يجوز ان يكون نفس الغنيمة او نفس المعدن سببا للخمس قصدا اذ الاضافة دليل
السببية قلت يلزم ان يكون كل شيء مقدما على جزئه وهو فاسد لان كل الشيء
متاخر عن جزئه وجودا وعدما اما وجودا فظاهر لانه ما لم يوجد الجزء لا يوجد
الكل واما عدما فظاهر ايضا لانه ما لم ينتف الجزء لا ينتف الكل وبيان الملازمة ان
الغنيمة اسم لمال ماخوذ قهرا لاعلاء كلمة الله تعالى وخمسها جزؤها فلو كانت الغنيمة
سببا للخمس يلزم ان يكون الكل مقدما على جزئه لان سبب الشيء سابق عليه والامر
على هذا في المعدن فان قلت يثبت بمجموع ما ذكرتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب
مقصود موجب على العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصا قلت انما قلنا
انه حق الله تعالى للنقل والعقل اما الاول فلقوله تعالى قل الانفال لله والثاني فلانه
حصل في ضمن الجهاد والجهاد حق الله تعالى على ما بينا وما حصل في ضمن حقه يكون
حقه لان العبرة للمتضمن لا للمتضمن قوله كالدية وملك البيع وملك النكاح والطلاق
والعتاق والتدبير والكتابة والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك قوله فالايمان
اصله التصديق والاقرار وهذا هو مذهب الفقهاء فهما ركناه حتى لو صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسلامه عندنا ولا عند الله تعالى ولو مات على
ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين ركنه التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام
ثم الاقرار عند الفقهاء قد صار اصلا مستقلا لوجود حقيقة الايمان خلفا عن مجموع
التصديق والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقط في حق احكام الدنيا من ثبوت

العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة واهلية الامامة وغيرها من الاحكام التي يكتفي في صحتها ممن قامت به بمجرد وجود الاقرار منه وان عدم منه التصديق في نفس الامر بدليل قيام السيف علي راسه حتي لو تكلم بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه كان مرتدا ولا يخفي حسن صنيع المصنف حتي اشار الي كل من مذهبا الفقها والمتكلمين في حقيقة الايمان بالطف اشارة وحاصله ان الخلفية قد وقعت باحد الركنين عن مجموعهما وعند المتكلمين بالشرط عن الركن **قوله** ثم اذا اخذ الابوين الاصل في الاقرار ان ياتي كل واحد به بنفسه ثم جعل احد الابوين الاقرار باللسان في حق ولدهما الصغير والمجنون والمعتوه خلفا عن ادا كل منهم الايمان بنفسه لقصور عقله وعجزه عن الادا بنفسه حتي صار مسلما تبعا لمن اسلم منهما حتي لو مات غسل وصلي عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد الابوين لعدم اسلامهما صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في اثبات الاسلام له واجرا احكامه عليه حتي لو سبي كل من الصغير والمجنون والمعتوه واخرج الي دار الاسلام وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار وقسمت الغنيمة في دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غاز من المسلمين صارت تبعية الغنايم خلفا عن تبعية احد الابوين حتي يحكم باسلام الصبي تبعا لاسلام من وقع في سهمه من المسلمين واعلم ان كلا من تبعية الدار والغنايم واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه لحد الابوين واداء الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه ولان تبعية الغنايم خلف عن تبعية الدار وتبعية الدار خلف عن اداء احد الابوين واداء احد الابوين اداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون للخلف خلف فيكون الخلف خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشي اصلا من وجه خلفا من وجه هذا اذا لم يكن الصغير عاقلا او كان ولكن لم يوده بنفسه واما اذا كان عاقلا واداه بنفسه فلا عبرة بتبعية احد الابوين وانما يكون العبرة لايمانه بنفسه لسقوط حكم البدل عند وجود الاصل حتي

لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد والعياذ بالله من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بارتداده بل يبقي مسلما باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه مع وجود ادائه لا يعتبر بتبعية شي ومع تبعية احد الابوين لا تعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابي حتي لو سبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية الدار حتي يقر بالاسلام لان تبعية احدهما اقوي من تبعية الدار وتبعية الدار اقوي من تبعية السابي حتي لو سبي ذمي صغيرا حربيا وادخله دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه واجريت عليه احكام الاسلام اذ لا عبرة للاضعف مع وجود الاقوي **قوله** وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والباقي خلف عنهما في هذا المحل حزازة فان المصنف رحمه الله قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما بينا فكان المناسب ان يقول وكذلك اي كالمذكور في مسالة الايمان من الاصالة والخلفية ليشمل خلفية الاقرار **قوله** لان الضروري يتقدر بقدر الضرورة فاذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض اخر بل يجب عليه تجديد تيمم ثان لما يريد اداوه من الفرايض ولذا امتنع جوازه قبل الوقت لعدم تحقق الضرورة وامتنع جوازه قبل طلب الماء لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك كله بعكس ذلك **قوله** ولكن الخلافة الخ لقايل ان يقول قوله تعالي فاغسلوا وجوهكم الي قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا سبق لوجوب الوضوء والانتقال الي التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والماء والتراب مدلول عليه باشارته وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء اولي من جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكس لعدم المرجح والجواب انه لما كان كذلك كان مجملا في بيان الخلفية فلحقه البيان بقوله عليه السلام الصعيد طهور المسلم ما لم يجد الماء عشر سنين رواه ابو داود **قوله** ويبتني عليه اي علي الخلاف المذكور مسالة امامة المتيم المتوضين فان من قال بوقوع الخلفية بين الجوهرين قال بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان استعماله عنده مفيدا

للطهارة كالماء فوجد شرط الصلاة في حق كل منهما بكماله فجاز بنا احدهما على الاخر
كما جاز في الماسح والغاسل لكون الخف بدلا عن الرجل في قبول الحدث لا لكون المسح
خلفا عن الغسل فكان المسح على الخف اصلا كالمسح على الراس فكان طهارة الماسح
اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هذا ومن قال بوقوع الخلفية بين الفعلين
لم يقل بها وهو قول علي رضي الله عنه لانه لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان صاحب
الاصل اقوى وبناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز لمن يركع ويسجد بنا
صلاته على صلاة من يومي بهما وذكر زفر مع محمد خلاف ما ذكر في الاسرار والمبسوط
وعامة الكتب من جواز الاقتدا عند زفر فلعل المصنف ظفر برواية عنه كقول محمد
يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط لكن المذكور في عامة الكتب انه
يجواز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي الما فلعل الجواز رواية
عنه واعلم ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء عندهما ايضا حيث
قال في سياق دليلهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام الاصل ولو كان
الاصل قايما جاز الاقتدا فههنا كذلك انتهى قيل هذا التقرير اولى لانه لا يلزم
من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتدا المتوضي بالمتيمم لان الشي اذا كان
خلفا عن شي قايما مقامه ينظر الى وصف الاصل حتى يكون عاملا عمل الاصل وقد
علل في الايضاح لمحمد في هذه المسالة بان التيمم طهارة ضرورية وعللهما بانها
مطلقة وهو مناف لما قلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له
ثلاث موارد في الفقه اولها باب التيمم في البحث مع الشافعي في جواز الفرايض
المقصودة بتيمم واحد عندنا له وهو مبني على ان التيمم طهارة مطلقا ولا فقال
خلافا صح
انها ضرورية تثبت ضرورة اداء المكتوبة فيتقدر بقدرها فاتفق ايمتنا في
جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الما ما بقي شرطه ثانيها باب الامامة في اقتداء
المتوضي بالمتيمم فافترقوا فيها فقال محمد هي ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضي به
وقالا مطلقة فيجوز ثالثها باب الرجعة فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلمتهم فقال

محمد هي مطلقة وقالا ضرورية فترااي لمحمد وجهين من المناقضة احدهما قوله في
في باب الامامة انها ضرورية وقال في باب الرجعة انها مطلقة ولهما وجه من
المناقضة وهو قولهما في باب التيمم والامامة مطلقة وفي باب الرجعة ضرورية
فاجاب بعض المحققين بان في التيمم جهة الاطلاق وجهة الضرورة فمعنى الاطلاق
انه يزيل الحدث مطلقا كالماء الى غاية احد الامرين من وجود الحدث او الماء ومعنى
الضرورة ان شرعية ضرورة اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبي
الكريم صلى الله عليه وسلم وامته وهذا لا يفيد بمعنى الاطلاق اذ حاصله بيان
الاخلال صح
سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرورة والحاجة شرع كما شرع استعمال الماء
وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهر بالماء اذا علمت هذا فقولهم مع الشافعي
انها طهارة مطلقة اي يزيل به الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء على الوجه
الذي يستباح به لينتفي به قصر الصحة على فرض واحد لا ينافي قولهم انها ضرورية
لما سمعت فمن قال في موضع انها مطلقة وفي اخر انها ضرورية لم يكن مناقضا
اصلا فما وجه تخصيص محمد انه راي وجوب الاحتياط في الموضعين فان الاحتياط
في اقتداء المتوضي بالمتيمم ان لا يصح ولا يسلك ذلك الا بجهة الضرورة وفي الرجعة
الاحتياط في انقطاعها ولا يسلك الا بجهة الاطلاق فاعتبرها وهما لما عكسا الحكم
في الموضعين لم يكن من عكس الشي فيهما بد وهذا قولهما في الاقتدا احسن من قول محمد
وقول محمد في الرجعة احسن من قولهما لان الضعف الكاين في طهارة التيمم لم يظهر
قط له اثر في شي من الاحكام عندنا فعلمنا انه شي له قوة في نفسه فيجوز اقتداء
المتوضي به قوله والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته او باشارته
او اقتضائه الى غير ذلك من الادلة السمعية دون الراي كما ان الاصل لا يثبت
الا بذلك فنفي الحصر على الاول نظر قوله وشرطه الخ اي لا بد في ثبوت الخلفية
من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل وبالعجز عنه ينتقل الى الخلف
مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الما بطريق الكرامة

بعدما اتفقوا [illegible] في الامامة انها ضرورية صح

ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم ونوقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم
على الحايض مع عدم شرعية الاصل في حقها فاجيب بان قضاء الصوم على الحايض
ثبت بالنص على خلاف القياس والفقه في ذلك ان اشتراط الطهارة عن
الحيض في الصوم بخلاف القياس فصار كان الاصل محتملا من وجه دون وجه
فيوثر اشتراطها في الاداء دون القضاء قوله ويظهر هذا اي اثر هذا الشرط
في يمين الغموس وهي ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمن الماضي
قوله فاربعة وهي السبب والعلة والشرط والعلامة والحصر استقرايي وقيل
في وجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يخلوا اما ان يكون موثرا في وجوده او لا
الاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليه اولا فالاول السبب والثاني
اما ان يوجد الحكم عنده اولا الاول الشرط والثاني العلامة وانما قدم السبب
لتقدمه وجودا على هذه الثلاثة ثم العلة لكونها موثرة فان قلت كان من
حق الشرط ان يقدم على العلة لان عملها مشروط بوجوده قلت لان العلة هي
الموثرة والمقصود هو التاثير فقدمت لذلك وفيه شي لانه على هذا وجب
تقديمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون مكملا للعلة وهي صفة له
على ما ياتي وهو مقدم وجودا مع وجود هذا التاثير مقدم عليها وقدم الشرط
على العلامة ولم لا عكس لنوع تعلق بالحكم ولا يخفى ان تقديم السبب والعلة والشرط
والعلامة انما هو بانقسام ما يطلق عليه اسم السبب والعلة والشرط والعلامة
لا باعتبار حقيقتها والا يلزم تقسيم الشي الى نفسه وغيره ولذا ذكر المصنف
السبب اولا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي حين اراد
تعريفه قوله خرج بهذا القيد العلامة الخ ان قلت قوله ما يكون طريقا لذلك
الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقي والمجازي والعلة والشرط كما ذكره بعض
الشراح وذكر الجنس في الحد انما هو لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين
الاجناس لا للاحتراز عن شي فكيف يحترز به قلت ذلك في التعريف الحقيقي

وهذا تعريف لفظي ولا محذور فيه على ان الفقها لا يلتفتون الى اصطلاحات
اهل المنطق في الحدود وانما ذكروا تعريفات يوقف بها على المراد ولذا تراهم
يطلقون الجنس على كل لفظ عام سوا كان منطقيا اولا قوله خرج به الشرط
قال بعض الشارحين احترز المصنف بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه
نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقوع الاحتراز عنها ثانيا مستدرك
لا فايدة فيه قوله ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب بيان
وايضاح لخلوه عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقال المراد من السبب
وقد جعله بعض الشراح من تمام
في قوله لا تضاف الى السبب المعنى اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا
تعريف الشي بنفسه قوله كدلالته انسانا ليسرق مال انسان او ليقتل الى اخره
مثال السبب الحقيقي وكذا اذا حل قيد عبد غيره فابق او فتح باب اصطبل غيره
او فتح باب قفص غيره فطار طيره او دفع السكين الى صبي ليمسكه فوجا بها
نفسه او اخذ صبيا حرا من يد وليه ومات في يده لمرض او قال لصبي اصعد
هذه الشجرة وانفض ثمرتها لتاكل انت او لناكل نحن فصعد فسقط فانه لا ضمان
في هذه المسايل كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي اصعد
وانفض الثمرة لاكل انا او قربه الى ارض مسبعة او نهله او حمله ووضعه
على دابة فسقط وهي واقفة او حين سارت بنفسها فهلك حيث يضمن في
ذلك كله لعدم طرو بالمعونة لسببه فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد
ما حمله عليها فسقط فعطب سقط الضمان لطرو العلة على السبب قوله اذا
سعى انسان لظالم الى اخره ذكر صدر الاسلام في اصول الفقه اذا سعى انسان الى
السلطان في اخذ مال اخر بغير حق بعض مشايخنا يفتون بان الساعي يضمن
وبعضهم قال بان كان السلطان معروفا بالظلم واخذ مال من سعى به اليه يضمن
الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به لانه خلاف اصول اصحابنا
رحمهم الله قوله ودلالة المحرم جناية الخ اورد بان الاجنبي التزم بالاسلام ان

فلذهبت دابته

لايدل الشارق علي مال اخر وقد تؤكد بالدلالة فلا يضمن واجيب بان الالتزام
بعقد الاسلام انما هو مع الله فيها وموجب ذلك الاثم وفي الوديعة والاحرام
وضع الامن والحفظ قصدًا والدلالة تنافيهما قوله المراد من اليمين بالطلاق
والعتاق الخ المراد به الصيغ الدالة علي تعليق الطلاق والعتاق نحو ان دخلت
الدار فانت طالق او فعبده حر بالنسبة الي الجزاء وكذا النذر المعلق بالشرط
نحو ان دخلت الدار فلله علي كذا فانه قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية
لما يترتب عليها من الجزا وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم النذر لافضائها
اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان يقع المعلق عليه ثم
تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار
مثلا واما بعده فتصير تلك الاسباب علا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية
مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان
مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات
المنجزة فان قلت لم خص هذا القسم بتسميته مجازا مع ان ما فيه معنى العلة سبب
مجازي ايضا قلت لانه خال عن معنى الافضا الي الحكم في الحال بخلاف ما فيه
معنى العلة لما فيه من معنى الافضا مع زيادة التاثير فكان خروجه عن
حقيقة السببية لاشتماله علي امر زايد عليها فكان اولي بالتصريح فيه
بالمجازي والعلاقة انه يؤول الي السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر
لانه في المال لا يصير سببًا حقيقيا بل علة كما سبق اللهم الا ان يراد السبب
بحسب اللغة والاولي ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من حيث انه له
نوع افضا الي الحكم في الجملة ولو بعد حين قوله لا يجب الكفارة ولا يترك الجزا
لف ونشر مرتب والكفارة لليمين والجزا في المعلق بالشرط فان قلت ان الشافعي
يتمسك بالحديث وهو قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمسك له
به لان تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط

والشرط في صورة النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلا يكون
الحديث حجة له فان قلت ربما يتمسك ويقول هذا شخص لا يملك التنجيز بالاتفاق
فلا يملك التعليق قلت الملازمة ممنوعة فان الرجل اذا قال لامراته الحايض ان دخلت
الدار فانت طالق يقع الطلاق سنيا مع انه لا يملك تنجيز الشي في الحايض وكذا اذا
قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر مع انه لا يملك تنجيز العتق في الحال قوله لكن
له اي للمعلق الي اخره اختلف الشارحون في مرجع هذا الضمير فقال بعضهم المراد
به التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب فان الدليلين من الجانبين يصح بالنسبة
الي التعليق لا المعلق وهو انت طالق وقال صاحب الكشف المراد به المعلق كما ذكره
الشارح لان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقي وجود الشرط
حينئذ وهذا واضح فيكون المراد بالتعليق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض
افراد هذا المجاز منه بشبهة الحقيقة بلا مخصص والصحيح ان يرجع الضمير هذا
القسم باسره ليشمل اليمين لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فايدة الخلاف
بتقضي الافراد ولا ينافي اجرا القاعدة علي عمومها وهو المعلق قوله حتي يبطل التنجيز
التعليق التنجيز والتعليق توقيف الحكم علي امر والتنجيز ارساله من اجزاي نفذوا
التعجيل يعني ثمرة الخلاف تظهر في ان التنجيز بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا فعندنا
يبطل وعنده لا وانما قيدوا التنجيز بالثلاث لظهور ثمرة الخلاف لانه لو طلقها
ثنتين ثم عادت اليه بعد التزوج فدخلت الدار تطلق ثلاثا اتفاقا كذا في
الحقايق وغيره وفي الهداية خلاف هذا حيث قال لو قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين وتزوجت بزوج اخر ودخل بها ثم عادت الي الاول فدخلت
الدار طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر هي طالق بما بقي
قال الشيخ كمال الدين بن الهمام هذه الصورة الاتفاق فيها علي وقوع الثلاث
اما عند محمد وزفر فلان الواقع واحدة بها ويحتمل الثلاث واما عندهما فالثلاث
المعلقة بواسطة ملكه ليتبين بالهدم مع الواحدة الباقية وعلي هذا يحمل ما في

الحقايق وغيره فيكون الثلاث واقعة عندهما بالدخول وعند محمد وزفر كال
الثلاث بالدخول وهي الواحدة الباقية وحينئذ لامنافاة بين كلام صاحب الهداية
وغيره لكن هذا خلاف الظاهر اذ الظاهر من كلام الحقايق ان الثلاث يقع دفعة
بواسطة الدخول اتفاقا وليس كذلك لما علمت فافهم **قوله** وهو يمين اي المعلق
بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف صحته علي وجود المحل كاليمين بالله ولهذا لو حلف
لا يحلف فعلق الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث
قوله ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال واذا كان
ابتداء التعليق بدون المحل صحيحا كان بقاؤه بدونه صحيحا بالطريق الاولي لان
البقا اسهل من الابتدا ومما يدل علي ان زوال الملك لا يبطل التعليق ما لو ابانها
بطلقة او طلقتين وانقضت عدتها ثم تزوجها ووجد الشرط يقع الطلاق المعلق
بالاتفاق فعلم ان اليمين لا يبطل بزوال الملك فان قلت لم اشترط الملك او الاضافة
اليه في الابتدا دون البقا مع ان ما يرجع الي المحلية فالابتدا والبقا فيه سوا قلت
ليظهر فايدة اليمين وذلك بقيام الملك والاضافة اليه حال وجود الشرط فانه
حال الاضافة الي الملك يكون الجزا واقعا لا محالة وحال قيام الملك يكون غالب
الوجود اذ المقصود منها تحقق البر بايجاب الجزا في مقابلته فلا بد ان يكون الجزا
غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمله خوف نزوله علي المحافظة علي البر
فاشترط الملك او الاضافة اليه في حال التعليق ليكون الجزا متحقق الوجود او غالبه
عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فتظهر
فايدة اليمين بخلاف ما اذا لم يكن ملك ولا سببه بان قال لاجنبية ان دخلت
الدار فانت طالق لم يصح هذا التعليق لعدم الفايدة اذ الجزا حينئذ لا يكون متحققا
ولا غالب الوجود فلا ينعقد يمينا لعدم فايدته لانعدام المفروض اليه وهو الحمل
علي الفعل او المنع عنه لا يقال لو قال لامراته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه
هذه الفايدة والبر لا يحصل غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر **قوله** ولو لم

يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام لان البر والكفالة لا يصح الا بالعين
القايم في الحال ولا يصح الابرا عن العين فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق
وثبت للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشي لا يثبت في غير محله كما في الحقيقة لان
معني الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فاذا فات
المحل وهو ملك المتعة بتنجيز الثلاث بعد تعليقها بطل التعليق لبطلان ما قام به من شبه
السبب لفوات محله وهو ملك المتعة القايم حالة التعليق وانما لم يبطل بزوال الملك
لان طلاقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها هذا ما ذكره
الشارحون في الاعتنا بتوجيه هذه المسالة وهو ظاهر لكن ما قالوه من مسالة
الابرا عن الضمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي في مبسوطه في
باب الصلح في الغصب فانه يدل علي ان الابرا عن المغصوب حال قيامه لا يصح وصرح
بذلك في غصب النوازل وكذا ما قالوه من ان الرهن والكفالة لا يصحان
في العين المغصوبة فيه نظر فانه قد صرح في شرح الطحاوي وشرح ابي نصر البغدادي
بجواز الرهن والكفالة بالمغصوب وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تصح بالاعمال
المضمونة كما تصح بالاعيان فدل ما ذكرنا علي ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل علي
الدين لانه كما يصح في الدين يصح في العين المضمونة بنفسها **قوله** قيل فيه شي
لان القاضي اذا فسق استحق العزل وتصح تولية الفاسق ابتدا فلم يكن البقا اسهل
من الابتدا فتامل **قوله** لان ذلك شرط اي وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق
في حكم العلل فضلا عن ان يكون خاليا عن حقيقة السببية لان النكاح علة لملك
الطلاق لانه مستفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق وتعليق الحكم
بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفايدة حتي لو قال لعبده ان اعتقتك
فانت حر او قال لامراته ان طلقتك فانت طالق ونوي به العتق او الطلاق الذي
يوجبه هذا التعليق كان باطلا واعترض بان ملك الطلاق اذا كان يستفاد
بالنكاح لم يلزم ان يكون النكاح بمنزلة علة العلة مع جواز التخلف عنه بل هو علة

لملك الطلاق لا للطلاق علي ان النكاح اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان يكون له
شبهة العلة والجواب انا سلمنا ان النكاح علة لملك الطلاق وتخلف الحكم عن العلة
شرط فيما دون العلة ولئن سلمنا انه شرط فيها ايضا فلا نسلم التخلف ها هنا لان
صحة التخلف لا يتخلف عن النكاح لكن لا يشتبه علي احد ان ملك الطلاق علة صحة
التصرف فيه تنجيزا وتعليقا كان النكاح علة العلة للطلاق وعلة العلة لها
حكم العلة بل هي اقرب الي العلة مما له شبه بها الا تري انهم فسروا الشبهة بما يشبه
الثابت وليس بثابت والنكاح يشبه العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونه ولكنه
ليس بعلة حقيقة لتوسط امر اخر بينه وبين الطلاق وتخلفه عنه فصح ان يقال
له شبهة العلة **قوله** يوضحه الخ اي يوضح هذه المعارضة ان اصل التعليق
يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزا المقتضية للمحلية والشبهة تقتضي المحلية والتعليق
بشرط في معني العلية يقتضي عدم ثبوتها لامتناع ثبوت الشي قبل علته فامتنع
ثبوتها بمعارضته فلا يشترط الي المحل لزوال المعني الموجب له وهو شبهة التعريض
وقيل لما تعارض موجبا مطلق التعليق والتعليق بشرط في معني العلة رجحنا
جانب التعليق المقيد علي جانب مطلق التعليق لانه من محل العلة ومحل العلة
علة العلة وشبهة العلة ليست بعلة فيكون ترجيح جانب العلة اولي واذا لم يشترط
قيام محل الجزا لزوال موجبه يبقي التعليق مجردا عن الشبهة السابقة علة ومحله
ذمة الحالف لا يمين محضة فيبقي ببقائها هذا ما قالوه في هذا المقام واعترض
بانا لا نسلم ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب كما في حقيقة العلة فان
العلة انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعلة وهنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب
كيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب علي تقدير وجود الشرط فلا حاجة الي هذه
التكلفات بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق هو ايقاع المعلق علي تقدير تحقق
الشرط والمحل انما يجب وقت اعتبار الايقاع وصيرورته موثرا وهو وقت تحقق
الشرط في التعليق بالملك بخلاف ما بعد الثلاث فان المحل غير ثابت اصلا فيكون

الايقاع علي تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل به احتجاج زفر فهو حجة ساطعة في
ان التنجيز يبطل التعليق فلا حاجة الي التكلفات السابقة واجيب بانا لا ندعي ان
التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرناها
فكان التعليق بطل في حق هذه الشبهة فالتعليق بالشبهة يوثر في الشبهة بالابطال
لا في الحقيقة **قوله** وهو من اقسام العلل وان تاخر حكمه بواسطة الاضافة علي ما يجي
تحقيقه فلا يكون تسميته سببا بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز واعلم ان المعتبر في
تعدد هذه الاقسام انما هو اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت بحسب الذات
ولهذا ذهب فخر الاسلام الي تربيع القسمة وبعضهم الي تثليثها **قوله** وسبب له شبهة
العلة الي اخره مثل بعض الشراح هذا السبب بحفر البير في الطريق لانه طريق للوقوع
فيها وليس بعلة وانما العلة ثقل الماشي والماشي سبب محض ولكن الثقل امر جبلي
ليس باختيار الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليهما
فاضيف الي الحفر لما فيه من تعدي العلة من حيث ان العلة لا تعمل الا به وفي
اثبات هذا القسم والتمثيل له بهذا المثال نظر سياتي في بحث الشرط ان شاء الله
تعالي **قوله** وهو ماخوذة الخ العلة في اللغة عبارة عن معني يحل بالمحل فيتغير
به حاله ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير حال البدن من القوة الي الضعف
واورد بان الشخص اذا ولد مريضا يسمي عليلا والمرض فيه علة مع انه غير مغير
لوصف الصحة واجيب بانه يسمي عليلا باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة
قوله ابتدا احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة وساير التعليقات
وقيل احترز بالقيد الاول عن السبب والشرط وعلة العلة وبالثاني عن
التعليقات فانها لا يجب بها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب بل اذا وجد الشرط
وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس شمل الحدود وغيره وقوله ابتدا خرج عنه
السبب والشرط وعلة العلة والعلامة ولكل وجهة لكن صنيع الشارح احسن
فتامل واعلم ان علل الشرع غير موجبة للاحكام بذاتها بل الموجب هو الله تعالي

لكن ايجابه لما كان عنيا عنا نسب الوجوب اليها فصارت موجبة في حق العباد
بجعل الشارع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي علامة خالصة قوله والعلل
المستنبطة بالاجتهاد كالقدر والجنس قوله وهو سبعة اقسام تذكير الضمير
باعتبار ما يطلق عليه اسم العلة وبهذا سقط ما قيل هذا الاسم ينقسم بالقسمة
العقلية الى سبعة اقسام اسقط العلة يعني ما يطلق عليه ولا يمكن ان يجعل المقسم
ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف ياباه ثم لان التعريف المذكور لا يتناول
الا القسم الاول وهو العلة الحقيقية الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر
بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام قالوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق
عليه لفظ العلة الى اقسام كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما وحاصل
الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلل الشرعية ثلاثة امور الاضافة والتاثير والترتيب
فاذا انتفت مرتبتها انتفت العلية اصلا واذا ثبت جملتها حصل القسم الاول
وهو العلة الحقيقية وبانتفاء وصف منهن يحصل ثلاثة اقسام وبانتفاء وصفين
يحصل ثلاثة اخر فهي اذن سبعة اقسام وانما لم يذكره لان المراد بالوصف الذي
هو شبه الاسباب هو العلة معنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض للعلة حكما فقط
لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل قوله ولقائل ان
يقول انهم ضربوا العلية اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين
بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل واجيب بان اليمين وان
كانت موضوعة للبر لكنها بل تصير علة مؤثرة في وجوب الكفارة عند الحنث بطريق
الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما يمشي على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلا
لانا قد بينا ان اليمين لا تصير علة للكفارة عند الحنث لانها تنعقد للبر وهو
مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع
عن الشيء علة لثبوته لان علة المشروط علة لشرطه وانما علتها الحنث قوله كالبيع
بشرط الخيار الخ وكذا قوله والبيع الموقوف الى اخره الدليل على ان كل واحد من

البيعين علة لا سبب ان المانع وهو حق المالك والخيار اذا زال بالاجازة في
البيع الموقوف او باسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار يثبت الحكم
الموقوف
اي الملك للمشتري مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة
والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك لان المسبب يثبت مقصودا لا مستندا
الى وقت وجود السبب فلا يتوهم بتاخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد
تتاخر عن حكمها المانع لا يستقيم لانه يودي الى القول بتخصيص والمصنف ممن ينكره
واجيب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقية
لتخلف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورد بانه حينئذ يلزم ان لا يتصور
التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا تخلف عنها لم تكن علة حقيقية
فيرتفع الخلاف والامر بخلافه واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف في تخصيص العلل
انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود
والفسوخ قيل الجواب الحق ان يقال ان الحكم قد يتخلف عن صورة العلة لمانع ولكن
لا يسمى ذلك تخصيصا عندنا بل يقال عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها
وهذا بحث لفظي كما تقدم بيانه لكن كذلك القائل ان يقول قد فرقتم بين الطلاق
المعلق بالشرط وبين البيع بشرط الخيار فجعلتم المعلق بالشرط علة وانما يصير علة عند
وجود الشرط لان الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة فاما
قبل وجود الشرط فهو سبب مجازي كما مر والبيع بشرط الخيار علة في الحال مع تخلف
الحكم عنه ثم جعلتم تخلف الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا
يتراءى تناقضا ولم لا يجعل البيع بشرط الخيار من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه
لذلك قوله فلانه علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره
في ذلك الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية توجب
شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يثبت الحكم في الوقت المضاف
اليه مفتقرا لا مستندا الى اولى الايجاب فان قلت لما كان علة تشبه السبب

وجب ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث قلت انما جعله من هذا القسم اتباعا لشمس الايمة السرخسي فانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الي وقت من القسم الرابع لكن الاصح عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعني لا حكما ولهذا قلنا انه لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجي الغد وقع عن المنذور خلافا لزفر ولو كان من القسم الرابع لتاخر حكم جوازه عن المنذور الي مجي الغد وكذلك اذا اوجب علي نفسه صوما او صلاة في وقت يجوز تعجيله قبل مجي ذلك الوقت عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعني لا يقال يرد علي هذا عدم صحة تعجيل الصلاة علي وقتها والصوم علي وقته مع ان ايجاب الله تعالي ازلي سابق غير مضاف الي وقت لانا نقول لا نسلم ان الايجاب قبل دخول الوقت حاصل لانه لما لم يدخل الوقت لا نعلم الايجاب السابق لان الوقت لا يصلح موجبا اذ الموجب هو الله تعالي الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا جعل الاوقات اسبابا تيسيرا علي العباد اما ايجاب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعترض بان الطلاق المضاف والعتق لا قبل الوقت المضاف اليه يقع ابتدا ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف اليه اجيب بانا لا نسلم انه لا يصح وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتاق الي وقت لو قال اوقعت ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا فقد عاندت فتهك وان قلت نعم فقد افسدت قولك ووقعت فيما ابيت وفيه نظر اذ لا شك انه اذا قال عجلت الطلاق المضاف الي الطلاق يقع لكن هل هو ذاك الطلاق المضاف ام غيره حتي اذا جاء الغد تطلق ايضا لوجود المضاف اليه ليس في الجواب ما يدل عليه والظاهر وقوع الطلاق ايضا في الغد وهذا لان كلامه وقع مستقيما مضافا وبعد ما صح مضافا وبعد ما صح مضافا الي الغد لا يكون تعيينه منجزا فيقع تطليقة اخري ايضا بمجي الغد **قوله** ونصاب الزكاة الخ قد يقال لم لا يجوز ان يكون النصاب علة العلة وذلك لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها واجيب عنه بانه علي هذا التقدير

المضاف لا يصح تنجيزه فانه اذا وقع الطلاق المضاف او العتق

لم يكن مما يتراخي عنه الحكم حتي يكون علة اسما ومعني لا حكما علي ما هو المقصود وفيه نظر لانه ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسايط امتداد ولما كان شبهة العلة في النصاب اصلا صح الادا قبل تمام الحول خلافا لمالك رحمه الله لوقوع الادا بعد وجود اصل العلة لكن لا يكون المودي زكاة في الحال خلافا للشافعي نظرا الي مشابهة السبب لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل صار المودي زكاة لاستناد الوصف الي اول الحول وهذا كما يقال ان الادا بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الي ما قبل الادا فان تم الحول والنصاب غير كامل كان المودي تطوعا فان اداه الي الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت وان لم تتم زكاة فان كان قد دفعه الي الامام كان له ان يسترده اذا كان قايما في يده فان قيل قد ذكر في التجنيس ومختصر الكرخي والاجناس اذا عجل الزكاة الي فقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله تعالي ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المودي عن الزكاة فلو صار المودي زكاة بعد الحول لشرطت اهلية المصرف عنده كما شرط كمال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المودي انما يصير زكاة عند تمام الحول من حين الادا لا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف عند الادا لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سوا **قوله** كالشرو الثمن فلا يكون علة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معني الاضافة الي وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح في الحال باضافته الي العين لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الي زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفا وهذا معني قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجارة علي حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الي وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب لا في حق ملك المنفعة بل العقد في حقها بمنزلة المضاف

الي معدوم سيوجد واذا تحقق فيه معنى الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب
لان اضافة الانعقاد الي زمان سيوجد يوجب عدم العلية في الحال لكن ما وجد
من الايجاب والقبول مفض الي الحكم بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان
له شبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما
يثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الي اثبات معنى
الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الي زمان الايجاب قوله
وعلة في حيز الاسباب هذا القسم يسمى بعلة العلة وهو ان علة الحكم مضافة
الي علة اخرى والحكم مضاف الي الاولى بواسطة الثانية قوله كشراء القريب الخ
اعلم ان العلة فيما تقدم تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل
الواسطة بخلاف شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبه بالاسباب
من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام بانه علة اسما ومعنى
لا حكما كما صرح بذلك في غيره وتبعه المصنف في ذلك وذهب بعضهم الي ان
الظاهر ان شراء القريب ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى
وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى
لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة
السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق
الثاني فقط في مثل شراء القريب قوله لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض حتى لو
وهب المريض جميع ماله من انسان وسلمه اليه ملكه في الحال لان العلة لم تتم
بوصفها فاذا اتصل بها الموت تمت العلة واستند الحكم الي اول وجوده حتى
يبطل وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة
وهذا الشبه بالعلة اتم من شبه النصاب بها لان ما تراخى اليه الحكم هنا وهو
الموت حادث بالمرض فكان المرض بمثابة علة العلة وما تراخى اليه الحكم هناك وهو
النماء غير حادث به لما مر فان قلت ما معنى قولهم هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد

وهذا ثبت بطريق التبيين وما الفرق بينهما قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون
الحكم ثابتا حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع الي اول السبب والثبوت بطريق
التبيين ان يكون الحكم ثابتا حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان انه
كان كذلك الا ترى ان حكم الاستناد يظهر في القايم دون الفايت حتى لو ولدت
المبيعة في ايام الخيار ومات الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد في حق
الهالك حتى لا ينقص بهلاكه شيء من الثمن بخلاف التبيين قوله اعلم ان هذا
القسم اما عايد الخ حاصله انما جعل هذا قسما براسه وان صدق بالعلة اسما
ومعنى لا حكما كالمرض وبالعلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية لامكان وجوده
بدونهما فهو اعم منهما لكن من الاول من وجه لما بينا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة
معنى فقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة تشبه الاسباب
علة معنى فقط لوجود الاولى بدون الثانية في العلة اسما ومعنى لا حكما فمن ثم
عرفت ان قول الشارح رحمه الله لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وامكن وجود
كل واحد منهما بدونه ليس بظاهر لانه يشير الي ان بينه وبين كل منهما عموم من وجه
وليس كذلك لما علمت وايضا قوله مثل شراء القريب فيه نظر فان ظاهره لانه علة
معنى لا اسما ولا حكما وليس كذلك لما ذكرناه قريبا من ان فخر الاسلام اورد العلة
اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة منها شراء القريب ولم يصرح فيه بذلك او صرح
ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبهه بها فكانه قرب من العلة اسما
ومعنى وحكما ومن ثم جعله بعضهم من هذا القسم ولقايل ان يقول لا نسلم ان التزكية
ايضا علة معنى فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة اسما ومعنى لوجود الاضافة
والتاثير لا حكما لتحقق التراخي على ان علة العلة تكون علة اسما لا محالة والتزكية
من هذا القبيل لما مر فكيف لا تكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة
اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به السرخسي وغيره والتزكية لم توضع
للقتل كما ان الشهادة لم توضع له ولذا قلنا انها كعلة العلة لا علة العلة حقيقة

كما بيناه واما من جعلها علة اسما فبالنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها ولكن
التحقيق ما قلناه **قوله** ووصف له شبهة العلة هذا هو العلة معنى لوجود
التاثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه
قوله كاحد وصفي العلة المركبة من جزئين مرتبين او غير مرتبين ويكون المراد
الاول منهما فان العلة لما كانت مجموع الجزئين لم يكن احدهما علة ولكن يشبه
العلة لوجود ركن العلة به وتاثيره في الحكم ولا سببا لعدم وجود معنى
السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة معقول فيه ولا واسطة
بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تاثير لجزء العلة في جزء المعلول وانما المؤثر
هو مجموع العلة في مجموع المعلول والظاهر ما قال الامام السرخسي من انه سبب
محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم الجزء
الاخر اليه ويمكن ان يجاب بانه ان لم يكن له تاثير في الجزء ولكن له دخل في
تاثير الكل والا لكان الاخير وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات جزئين
والمفروض خلافه **قوله** واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة الخ
ولقايل ان يقول لا نسلم ان حرمة النسيئة انما تثبت باحد وصفي علة الربوا
لان له شبهة العلة بل لكونه علة تامة كربوا النسيئة كما دل عليه الحديث
والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة **قوله** كاحد وصفي العلة يعني المركبة
من وصفين مترتبين في الوجود بعلة ذات وصفين **قوله** كما لو قال لا مراتي الخ
من موثرين ص
قد مثل الشراح لذلك قسما بالقرابة والملك بالنسبة الى عتق القريب وفيه
نظر اذ لا نسلم ان الملك علة معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته
به امر ظاهر شايع في عبارة القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالاخر
ثم الحكم يجب بالكل فيكون الجزء الاخر كعلة العلة وقد علمت ان علة العلة تكون
علة اسما وقد يجاب بانه يجب في العلة اسما ان تكون موضوعا للحكم كما بيناه
والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب

واعلم ان اضافة الحكم الى اخر الوصفين وجود اختيار فخر الاسلام والقاضي ابي زيد
وشمس الايمة السرخسي وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة
هي المجموع فاذا اضيف الى اخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة
ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد واجابوا عن مسالة
شراء القريب بانه انما صار اعتاقا بالنص لا باعتبار اضافة الحكم الى اخر الوصفين
وعن مسالة المعلق بالشرط بان اليمين انما يصير تطليقا عند تمام الشرط ولا بد ان
يكون الجزاء مملوكا للحالف عند انتقاض اليمين فاذا وجد اخر الوصفين في غير الملك
فالجزاء غير مملوك واذا وجد في الملك فهو مملوك **قوله** لان المؤثر في ثبوتها ليس
نفس السفر بل المشقة لكن لما كانت المشقة باطنية تتفاوت بتفاوت احوال الناس
فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهري وهو السفر مقامها
تيسيرا على العباد حتى يثبت الترخص بنفس السفر **قوله** كالشرط الذي سلم الى اخر
او كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه يتصل به الحكم من
غير اضافة ولا تاثير **قوله** وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا نزاع
في تقدم العلة على المعلول يعني احتياجه اليها ولا في مقارنة العلة العقلية
لمعلولها بالزمان وانما الخلاف في اقتران العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على
انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين العلة
الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها دون العقلية وبني عليه
صاحب الهداية في بعض المواضع ومنه لو دفع المزكي ما بقي دهم فصاعدا الى واحد
فانه يجوز عندنا خلافا لزفر لان الغنى حكم الادا فيعقبه لكنه يكره لقرب الغنى الذي
هو المعلول منه كالصلاة بقرب النجاسة ولزفر ان الغنى قارن الادا بالعلة فحصل
الدفع الى الغني ومنه ما ذكره في مسالة انت طالق مع عتق مولاك اياك من ان الطلاق
يوجد بعد التطليق ثم ظاهر عبارة فخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القايلين
بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها وظاهر عبارة شمس الايمة تدل

علي عدم اشتراط الاتصال عندهم كالسفر اقيم مقام المشقة علي ما بيناه وكذا المرض
اقيم مقامها دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد
لا يوجبها ولهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما
هو سبب المشقة منه **قوله** فاذا اخبرت طلقت ولو كانت كاذبة في الاخبار
يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالي لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من
جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب منقلب لا يستقر علي شي وما لا يوقف
عليه يتعلق الحكم بدليله كالنوم مع الحدث **قوله** ولما كان اشتغال رحمها بماء
الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه مقامه الي اخره وذهب بعضهم الي ان هذا من
اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه
نظر لان الشغل انما هو لوطي البايع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في
التقويم ان علة الاستبرا صيانة الماء عن الاختلاط واستحداث ملك الوطي بملك
اليمين سبب مؤد اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب لا باعتبار ولهذا سماه
السرخسي السبب الظاهر الدليل علي العلة والحق انه ثابت علي خلاف القياس
في سبايا اوطاس حتي وجب في المراة من المراة والصغيرة والجارية وانتبت
لعدم النقل **قوله** كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من اللمس والتقبيل والنظر
بشهوة الي الفرج الداخل وحيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة علي الاطلاق
اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام
اذا كانت مع الزوجة او الامة احتياطا والطهر الخالي عن الجماع الذي هو
زمان تجدد الرغبة في المنكوحة فانه اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ هو
امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون لا انه شرع ضرورة الحاجة اليه
عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها
وهو زمان تجدد الرغبة مقامها تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام
علي الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب

اي يتوقف عليه وجود الشي بان يوجد عند وجوبه لا بوجوده كالدخول في قول
الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف علي
وجود الدخول فقوله دون الوجوب تخرج العلة وانما لم تخرج العلة بالقيد الاول
لان الحكم كما لو وجد عند الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقاد لها الا بالشرط
فاذا توجد العلة والشرط مقترنين فيكون وجود الحكم عندها لا محالة لكن المؤثر
في وجوب الحكم هي العلة فلا تخرج الا بالقيد الثاني **قوله** وهو مطلق اسم الشرط
خمسة الخ اعلم ان الفقها اختلفوا في تقسيم الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي
ابو زيد علي اربعة اقسام وشمس الائمة السرخسي قسمه علي ستة انواع وفخر الاسلام
قسمه علي خمسة انواع قيل والحق ان الشرط علي قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة
ما توجد العلة عند وجوده او ما يتوقف المؤثر علي وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله
المصنف والكل متقارب المعني والمجاز ما هو غير هذا فكل ما يقسم بعد ذلك في الشرط
يكون بحسب المجاز دون الحقيقة فتامل **قوله** شرط محض وهو ما يتوقف انعقاد
العلة للعلية علي وجوده وقيل ما يمتنع بسبب التعليق به وجود العلة وهو اما
اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة الي ساير التكاليف والحياة بالنسبة الي الحس واما
جعلي كدخول الدار بالنسبة للطلاق المعلق به في قول الرجل لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف علي وجود الشرط وهو الدخول ويصير
عند وجوده مضافا اليه كوجوده عنده لا لوجوبه به فان وجوبه انما هو
لوجود العلة حكما عند وجوده وهي قوله انت طالق وهذا المعني لازم لشرط كل
شي عبادة علي وجودها ذلك الشي او غيرها حتي انعدمت الصلاة بانعدام
الطهارة والنية وتوقف اركانها التي هي علة بنفسها علي وجودهما ولم ينعقد
النكاح بلا شهود ولم تلزم الاحكام من اسلم في دار الحرب بدون العلم بوجوبها
حتي لا يلزم قضا ما فاته من العبادات قبل العلم بها بخلاف من اسلم بدار الاسلام
لان شهرة الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا يعذر بالجهل ولا يقع الطلاق

المعلق بالدخول قبله **قوله** وشرط في حكم العلل وهو كل شرط لم يعارضه علة ولا سبب صالحان لان يضاف الحكم اليهما فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه فاقيم مقامها في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها بخلاف ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف **قوله** كحفر البير في الطريق يجب الضمان علي الحافر ولكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرة القتل حتي لو القي انسان نفسه او ماله في البير او كان الحفر في ارض نفسه سقط الضمان لاضافة الحكم حينئذ الي العلة والسبب دون الشرط لصحة اضافة الحكم اليهما دونه لكون الايقاع علة متعدية صالحة لاضافة الحكم وفيه بحث وكذا المشي سبب موصوف بالتعدي لحصوله في ملك الغير بغير اذنه وبه علم ان خلفية الشرط عن العلة في اضافة الحكم اليه انما هو عند عدم صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب الي العلة من الشرط لمشاركته العلة في الافضا الي الحكم والايصال اليه واعلم ان الاضمان الاموال تجب في مال الحافر وضمان النفس علي عاقلته لان العاقلة تحمل النفس دون المال **قوله** فثبت انهما شرطان سبق قلم لان الشرط هو الشق والعلة السيلان فليس ثم شرط اخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرط الحفر في الاول والشق في هذه ولهذا جمع بين العلتين وهما الثقل والسيلان وفيه بعد لانه ذكر المثال الاول شرط وعلية فيكون تكرارا محضا **قوله** كان تاثيره اي اي تاثير العلة والتذكير باعتبار الوصف كما في فتح باب قفص عند محمد حيث يضمن الفاتح عنده كما ياتي لكن وجوب الضمان عنده ليس مبنيا علي ان طيران الطاير منسوب الي الفتح كما ذكره بعض الشراح وهو ظاهر عبارة هذا الشارح بل علي ان فعل الطاير هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المايع كما سياتي فلا يضمن الجاني قيمته العبد اي لما اعترض علي فعله من فعل الاباق الصالح لاضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار وهو الابق حتي لو كان العبد غير

مختار بان كان مضمونا لم يلزمه الضمان علي من حله عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان من غير ذكر خلاف والذي يظهر ان القياس ما ذهبا اليه وان الاستحسان ما ذهب اليه محمد لان الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدار اختيار ما لا عقل له حكما لانه جبار لا حكم له **قوله** وقال محمد والشافعي يضمن قيمتهما عند الشافعي تفصيله ان خرج الطير علي الفور ضمن وان كان بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك واليه تشير عبارة فخر الاسلام في اصوله والقاضي ابي زيد في الاسرار وفي بعض الروايات يضمن عنده بكل حال واليه يشير عبارة المبسوط والايضاح فكان عنه روايتان اذا خرج بعد الفور فلو دخلت المراة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدي الدارين الي اخر المسالة علي اربعة اوجه ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخري لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخري تطلق عندنا خلافا لزفر لان الشرط لصحة الجزا عند وجود الشرط لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزا المفتقر الي الملك ولهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شي واحد في وجوب الجزا وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر **قوله** كالاحصان في الزنا هذا اختيار بعض المتاخرين اما عامة الفقها من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة كما سنبينه في بحث العلامة ان شاء الله تعالي **قوله** وكدلالة الشرط لا تنفك عن معني الشرط كالصيغة يعني كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معني الشرط ولقايل ان يقول قولهم ان معني الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم **قوله** وفي الشريعة ما ذكره المصنف الخ اعلم ان العلامة علي نوعين

نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبيرات الانتقالات في الصلاة ونوع فيه
معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالاحصان في باب الزنا وجعله
بعضهم علامة محضة لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم شرطا محضا
لتوقف وجوب الرجم عليه وتقدمه على وجود الزنا لاينا في ذلك لان من الشروط
ما يتقدم المشروط كالطهارة للصلاة والشهود للنكاح فقولهم لابد للشرط من ان
يكون متاخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفي بعض الحواشي
لزوم تاخر الشرط عن صورة العلة مبني على قاعدة المتاخرين حيث اخذوا
ذلك في تعريف الشرط الحقيقي اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا القيد فيه بل
الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى تقدم
وتاخر وظاهر كلام المصنف هنا انه اختار كون الاحصان علامة محضة كما
هو مختار القاضي ابي زيد ومن وافقه من المتاخرين فان قلت قد ذكر المصنف
الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون ظاهر كلامه هناك انه اختار كونه
شرطا فاي الظاهرين اولى قلت ذكره هناك باعتبار المجاز وهنا باعتبار
الحقيقة بدليل انه فرع عليه هنا قوله وهو عبارة عن سبعة اشيا العقل
الى اخره خالف الشافعي في اشتراط الاسلام في الاحصان وهو رواية عن ابي
يوسف لما في الكتب الستة من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
امر برجم رجل وامراة من اليهود زنيا ولنا ما رواه اسحاق ابن راهويه والدارقطني
من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اشرك بالله فليس
بمحصن والمراد بالشرك الكفر والجواب عن رجمه صلى الله عليه وسلم اليهوديين
انه كان بحكم التوراة قبل نزول اية الجلد ثم نسخ بها لا بالحديث لان الصحيح
انه موقوف والنسخ يشترط فيه مقارنة الناسخ المنسوخ والمنسوخ هنا مرفوع
فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع القول والفعل تقدم القول لان الصواب
ان هذا انما هو قول الصحابي وعلى تقدير تسليم الرفع فلا يدل على ان يكون المراد

المحصن باحصان الزنا اذ من الجايز ان يكون المراد المحصن باحصان القذف
فان قلت اية الجلد عامة فلم خصت بغير المحصن قلت لا نسلم انها عامة بل مطلقة
وتقييد هذا المطلق باية الرجم وهي قوله الشيخ والشيخة الاية يبقى ان يقال فلم
شرط الاسلام والمطلق يجري على اطلاقه والحديث لا يصلح لتقييد المطلق على
تقدير رفعه قوله والمراد بالنكاح الصحيح العقد وبالدخول الوطي فان قلت
لم لا يكتفى بذكر النكاح الصحيح عن الدخول به لان النكاح حقيقة في الوطي عندنا
قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقة في الوطي او في العقد وان كان الاول
اولى لموافقته الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يستغن بذكره عن ذكر
الدخول والمعتبر في الدخول ايلاج الحشفة في القبل لا الانزال قوله يلزم الدور
وبيان الدور ان الاحصان موقوف على هذه الاشياء السبعة ومن جملتها كون
كل من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان فيكون الاحصان موقوفا على كون
كل منهما موصوفا بصفة الاحصان وكون كل منهما موصوفا بذلك موقوف على وجود
الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان متوقفا على نفسه وحاصلا قبل حصوله
وتقرير الجواب ان الاحصان المذكور في التعريف اجزاءه الستة مجازا والاحصان
المصطلح الحقيقي انما يكون اذا كان الزوجان متماثلين في هذه الاجزا فانفك الدور
لاختلاف جهة التوقف لا الاحصان المعرف بالاشياء الستة مجازا والاحصان
الحقيقي كون كل من الزوجين متماثلين قوله الاحصان المجازي فتفطن فان قيل
اذا لم يكن الحكم مضافا اليه وجودا فكيف يكون شرطا حيث قلت انه من اقسام
الشرط وقد عرف المصنف الشرط بانه ما يتعلق به الوجود واجيب بان هذا حد
ما سوى العلامة من اقسام الشرط وحد الجامع لجميع اقسامه انه عبارة
عما يتوقف عليه وجود الشي وفيه نظر لانه حمل لكلام المصنف على التجوز لان كون
الحد جامعا مانعا شرط بالاتفاق فاذا كان ما ذكره المصنف حد ما سوى العلامة
لم يكن مانعا فالسؤال لازم فتامل قوله واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين

الي اخره والحاصل ان المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه به فالاحصان
في هذه الحالة شرط لوجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتاخرين هو علامة معرِّفة
لوقوع الزنا موجبا للرجم وعند المتقدمين وعامة المتاخرين هو شرط لتوقف
وجوب الرجم عليه والذي يظهر ان هذا القول اقرب الي القواعد من القول الاول
والله اعلم **قوله** حتي لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا اجتمعوا بحال
يعني دية المرجوم سوا رجع شهود الزنا معهم اولا وسوا رجعوا قبل قضاء القاضي
او بعده او قبل ايضا ما قضي به او بعده او مجتمعين او متفرقين وهذا دليل
علي ان الاحصان ليس فيه معني الشرط ففيه رد علي من قال بالشرطية المحضة
ومن قال بمعناها **قوله** بخلاف شهود الشرط والعلة كما اذا شهد شاهدان
بتعليق العتق او الطلاق قبل الدخول وشهد اخران بوجود الشرط فقضي
القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ضمن شهود التعليق خاصة
لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة للحكم وشهود الشرط لم يثبتوا الشرط
وهو لا يعارض العلة في اضافة الحكم عليها وسمي شهود التعليق شهود العلة
وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط باعتبار ان المعلق يعرض ان يصير
علة ولو رجع شهود الشرط وحدهم قال فخر الاسلام يجب الضمان واختار عامة
المحققين عدم الضمان وهو الصحيح وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد
الحكم علي شاهدي الدخول وان كان شاهدي شرط والعلة في ايجاب المهر هو النكاح
لانهما ابرا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض ما غرم وهو استيفاء
منفعة البضع وهنا شهود الشرط لم تبرا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في
ملك الزوج عوض ملك النكاح **قوله** وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم
ضمنوا دية المرجوم وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان وهو
قول الشافعي ومالك في رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة

والشرط سوا في اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف علي الشرط كالعلة فلا يتصور
ثبوته الا عند وجودها فيضاف الي كل منهما والجواب ما قلناه ان الاحصان علامة
فلا يصلح لاضافة الحكم اليه ولئن سلمنا انه شرط علي ما اختاره المتقدمون فلا
يجوز الاضافة اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة
وهاهنا شهود الزنا العلة وهي صالحة لاضافة الحكم فيضاف التلف اليهم

فصل في بيان الاهلية وهي في اللغة عبارة عن
صلاحية الانسان لصدور الشي عنه وطلبه منه وقبوله اياه وفي الاصطلاح
عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر
الله تعالي عنها بقوله تعالي انا عرضنا الامانة الي قوله وحملها الانسان **قوله**
العقل معتبر لاثبات الاهلية اعلم ان لفظ العقل قد اطلق علي معان كثيرة منها
الجوهر المجرد الغير المتعلق بجسم ومنها قوة النفس الانسانية التي بها يتمكن من
ادراك الحقايق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم
بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط المصالح والاغراض ومنها قوة مميزة
بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته
وكلامه ومنها مراتب قوي النفس الاربع **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون الي
الشيخ ابي الحسن علي بن اسحاق بن سالم بن عبد الله بن بلال ابن برده ابن ابي موسي
الاشعري في اعتقاد الدين في الاعتقادات **قوله** وقالت
المعتزلة الي اخره تلخيص محل النزاع انه لا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل
بدرك كثير من الاحكام مثل وجوب صوم اخر يوم من رمضان وحرمة صوم اول
يوم من شوال ما لم يقم للعقل دليل علي استحالته ولا للاشاعرة في ان الشرع محتاج
الي العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلي
صرف او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع
بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقبحه

فان الاشاعرة تقول لا حكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة
تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه قوله
فلم يثبتوا اي المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه العقل اي مما يستحيله كرويته الله
تعالى في الاخرة بلا كيف ودخول القبايح كالكفر تحت ارادة الله تعالى ومشيته
بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك العقل تحقيقه بلا استحالة وان لم يدركه
بعينه وجعلوا الخطاب التكليفي متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان
بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغايب توجه التكليف بالايمان
عليه لتحقق العلة الموجبة في حقه قوله وقالوا لا عذر الخ يعني تظهر ثمرة
الخلاف في هذه المسايل الثلاث احدها ان المعتزلة قالوا لا عذر لمن غفل في
التوقف عن طلب الايمان ولا في ترك الايمان وثانيها انهم قالوا ان الصبي العاقل الذي لم يبلغ
الحلم مكلف بالايمان وثالثها انهم قالوا من لم تبلغه الدعوة التي جاء بها الرسول
صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى بان نشا في شاهق جبل لم يخالط فيها مسلما
من العقلاء البالغين اذا تمكن من النظر ولم ينظر فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا واستمر
على ذلك حتى مات كان من اهل النار لتركه الايمان مع توفر دواعيه لا لترك الشرايع
لكونه معذورا فيها لسقوط التكليف بها وهو بلوغها اليه على وجه يمكنه العمل
بها فان قلت ما وجه اختصاص هذا الاصل والتفريع بالمعتزلة وهو مروي عن
ابي حنيفة ومشى عليه ايمة مذهبه حتى قال الشيخ ابو منصور الماتريدي ان
معرفة الله تعالى واجبة على الصبي العاقل وصرفوا رفع القلم في الحديث عن الصبي
الى العمليات دون الاعتقادات قلت هذا القول موافق لقولهم اي المعتزلة في
الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهولا يقول الموجب له
هو الله تعالى والعقل انما هو معرف لايجابه فان قلت من لم تبلغه الدعوة على قول
المعتزلة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا هل هو كافر عندهم حتى انه يخلد في النار
قلت هو مخلد عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف

يكون كافرا لكنه يخلد كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد في النار الا الكافر كما تقول به اهل
السنة لان المخلد في النار عندهم اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة لان
من دخل النار فهو اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشي
على شاهق جبل ولم يعتقد شيئا لا ايمانا ولا كفرا ليس بمومن ولا كافر ويخلد في النار
وهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اي يقولون بالواسطة بين الايمان والكفر لا بين
الجنة والنار اي بالايمان غير مكلف ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة بمجرد العقل
لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل النار ولو امن
صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة
والتمكن واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا
فمعذور وليس في تقدير الزمان المودي الى المقصود دليل عقلي ولا شرعي ولا ينبغي
تقديره بشي بل يجب تفويضه الى الله تعالى وهو العالم به فيعاقب من لم تبلغه ولم
يومن ويعفو عمن لم تبلغه وعليه يحمل ما روي عن اقوال ابي حنيفة رحمه الله لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من ايات الافاق والانفس هذا في الاعتقاديات
واما في العمليات فمعذور الى قيام الحجة عليه ببلوغ الشرع اليه فان قلت هذا
موافق لقول المعتزلة لانهم لما قالوا ان العقل موجب بنفسه بدون فرضية
الاستدلال بل مع ذلك صح القول قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك مدة
التامل حتى لو بلغ الناشي على شاهق الجبل ومات من ساعته كان من اهل النار عندهم
ولو ثبت اشتراط مدة التامل عندهم لتوافق القولان فان قيل الناشي على الشاهق
لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة
لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام لان الضمان يبتني على العصمة حتى لو اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا
في دار الحرب قوله واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستحقاق اي
استحقاق العذاب بالحجة فلا يكون معذورا يعني يعذب في النار ولا يخلد كما قالت

المعتزلة وهذا هو الفرق ولكن لقايل ان يقول ما يقال في هذا عندنا اكافر ام مسلم
ان قلت كافر يلزم الخلود فقد خالفت ما قلته وان قلت مسلما فلا عقاب على
الاسلام والفرض خلافه فجاء ثبوت المنزلة بين المنزلتين كما هو قول المعتزلة
وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان والكفر ولا بين
الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب كبيرة وفيه نظر لان الفرض انه لم
يعتقد شيئا فلا يكون مومنا على ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل السنة
وايضا اذا اعتقد من لم تبلغه الدعوة الكفر في تلك المدة يكون كافرا عند الحنفية
والمعتزلة فلا فرق حينئذ بين القولين فليتامل وهذا الاشكال ظهر لي في هذا
الموضع والله اعلم **قوله** اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام المرتد يعرض عليه
الاسلام على سبيل الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وهو قول مالك والشافعي
واحمد ويكشف عن شبهته فان طلب ان يمهل حبس ثلاثة ايام للمهلة لانها
مدة ضربت لابلاء الاعذار فان تاب والا قتل وفي النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف
يستحب ان يمهل ثلاثة ايام طلب ذلك او لم يطلب وفي اصح قولي الشافعي ان تاب في الحال
والا قتل فهو اختيار ابن المنذر وقال الثوري يستتاب ما رجي عوده وفي المبسوط
وان ارتد ثانيا وثالثا فكذلك يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال مالك واحمد
لا يستتاب من تكرر منه ذلك كالزنديق ولنا في الزنديق روايتان في رواية
لا تقبل توبته كقول مالك وفي رواية تقبل كقول الشافعي وهذا في حق احكام
الدنيا اما فيما بينه وبين الله تعالى فتقبل بلا خلاف وعن ابي يوسف اذا تكرر
منه الارتداد يقتل من غير عرض الاسلام لاستخفافه بالدين **قوله** وعند الاشعرية
الخ اي الحكم عندهم انه من نشا على شاهق جبل ان غفل عن الاعتقاد بعد ما بلغ
حتى هلك على غفلته او لم يغفل بل نظر واعتقد الشرك واستمر عليه الى ان مات
ولم تبلغه الدعوة كان في غفلته وكفره معذورا لعدم ما هو المعتبر عندهم
في ذلك وهو السمع **قوله** ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ولذا قال الشافعي في قوم لم

تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا هذا دليل على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم
اعتبروا العقل لجعل كفرهم معتبرا ولو اعتبروا كفرهم لم يقولوا بالضمان في قتله فلما
قالوا بالضمان علم انهم لم يعتبروا العقل اصلا **قوله** ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم
وبه قال الشافعي وزفر وكذا لا يصح ارتداده عنهم وهذا في حق احكام الدنيا حتى يرث
اباه الكافر بعد اسلامه ولا تبين منه امرأته المشركة فاما من حيث سعادة الاخرة
فالايمان صحيح كذا في المستصفى **قوله** وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن
مكلفا به على الصحيح لسقوط الخطاب عنه بحديث رفع القلم عن ثلاث ويقع عن
الفرض لان صحته لا تتوقف على وجوب الادا بل على مشروعيته في نفسه فقط كصوم
المسافر مع انه غير متنوع الى فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية
ولهذا لم يجب عليه التشديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية
والمالية وان وجد محلها وهو الذمة وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم تحقق
ما شرعت لاجله وهو الابتلاء لانه انما يتحقق بالادا على سبيل الاختيار وقصد
التعظيم لله تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة
والاشاعرة فيمن لم تبلغه الدعوة والصبي العاقل ان الاول عندنا ان لم يدرك
مدة التامل فهو معذور والا فلا وعند المعتزلة ليس بمعذور فيهما وعند الاشاعرة
معذور فيهما والثاني مكلف بالايمان عند المعتزلة وعندنا ليس بمكلف به ولكن
يصح منه وعند الاشاعرة لا يصح منه كما لا يصح تكليفه به **قوله** العقل معتبر
في اثبات الاهلية ان ارادوا انه معتبر لها فقط وهو خلاف الاجماع لان اهل القبلة
متفقون على انه حجة معتبر في اثبات صفات الالوهية واثبات المعجزة والنبوة
وان ارادوا انه معتبر للاهلية وغيرها فهو متفق بين الجميع فلا يكون ثم مذهبا
ثالثا والحق ان الحق معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه ليس بموجب بنفسه حكما من
احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل شرطوا للايجاب امرا اخر وهو انضمام الخطاب اليه
وادراك زمان التامل ولم يهدروه ايضا كما اهدره الاشعرية حتى قالوا ان

الناشئ علي الشاهق لو وصف الكفر او اعتقده او لم يصفه لم يكن معذورا
وكان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة التامل بمنزلة الخطاب بخلاف ما قاله
الاشعرية فكان هذا قولا لنا متوسطا بين الغلو والتقصير والله اعلم قوله وبقوله
علي الفطرة اي وبقوله صلي الله عليه وسلم كل مولود يولد علي الفطرة فابواه يهودانه
او ينصرانه او يمجسانه رواه البخاري من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قوله والجواب
عنهم الخ يعني الجواب عن الاية ان المراد منها بتعذيب ما لا يوقف عليه الا بالسمع ونحن
نقول به لكن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه السمع لا يكون معذبا علي ترك الشرايع
كالصلاة والزكاة لان العقل لا اهتدا له في ذلك وقيل المراد بالعذاب المنفي عذاب
الاستيصال اي لا يعذبون تعذيب الاستيصال الا بعد ظهور الحجة العقلية
والشرعية فلا ينافي التعذيب الموقت بعد ظهور احدي الحجتين وهو العقل فتامل
والجواب عن الحديث ان العلما قد اختلفوا في المراد بالفطرة علي اقوال كثيرة ذكرها
ابن حجر في شرح البخاري اشهرها ان المراد بها الاسلام ثم الحديث علي هذا
المراد لا يطابق مدعي الخصم فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي العاقل لعدم ورود
الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث الدال علي صحة ايمانه لانه اذا ولد علي
الاسلام فايمانه صحيح بل انما يطابق مذهبنا واستدل الامام احمد بهذا الحديث
علي اسلام الطفل الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة له فيه فقد استمر عمل الصحابة
ومن بعدهم رضي الله عنهم علي عدم التعرض لاطفال اهل الذمة وقد ساق شيخ
الاسلام ابن حجر رحمه الله في شرح البخاري في اطفال المشركين عشرة مذاهب ولم
يرد فيه حديث صحيح يعتمد عليه قوله والاهلية نوعان الخ لما ثبت انه لا بد
في المخاطب من اهليته للخطاب وانها لا تثبت الا بالعقل قال الاهلية نوعان
اهلية الوجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية
الادا وهي صلاحيته لصدور الفعل منه علي وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا فيما
تقدم ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والادا عبارة عن تفريغها وهذا

لا يخفي انه تقسيم لمطلق الاهلية لا للاهلية المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب
فيلزم تقسيم الشي الي نفسه والي غيره قوله وهي بناء علي قيام الذمة الخ الذمة
في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تبارك وتعالي لا يرقبون في
مومن الا ولا ذمة اي عهدا ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وفي
الشرع مختلف فيها فمنهم من قال انها وصفا وعرفها بانها وصف يصير الشخص
اهلا للايجاب له وعليه واعترض بان هذا صادق علي العقل اذ هو مناط التكليف
وهو غير الذمة والوجوب واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل
انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني علي الوصف المسمي بالذمة حتي لو فرض ثبوت
العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب
له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له
وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعني قولهم وجب ان يثبت في حقه كذا الوجوب علي
نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة طرف
مستقر فيه الوجوب دلالة علي كمال التعلق ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار
فخر الاسلام والمصنف وعرفها بانها نفس ورقبة لها ذمة وعهد وهذا عند
المحققين من تسمية المحل باسم الحال ومعني وجب في ذمته كذا اي وجب علي نفسه
باعتبار كونه محلا لذلك العهد الماضي والمراد بالعهد ما جري بين الرب
جل وعلا وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله عز اسمه واذ اخذ ربك
من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الاية ولك ان تقول ان ارادوا بالذمة النفس
الصالحة لقبول التكاليف فذلك صحيح اذ الحقوق انما تجب عليها لكن ما الحاجة
الي تسميتها ذمة حتي وقع الاختلاف فيها اذ يكفي في احكام الحقوق من صحة
المطالبة والتحاكم والالزام والحبس واخذ الحق اذ يقال لي دين عليه او حق عليه
او واجب عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معني له ولا حاجة اليه
والجواب انه لما ثبت في الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف للنفس باعتبار العهد

الماضي سموا النفس الصالحة لقبولها باسم العهد وهو الذمة بمعني انها ذات
ذمة اشارة الي ان تلك الصلاحية باعتبار ذلك العهد ولا خلاف بين اهل
الشرع ان ذلك المعني ثابت للنفس وانه مسمي بالذمة وانه محل الوجوب وقد
ثبت تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في الصدر الاول من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم اجمعين وايمة الدين فاحتاج المتاخرون الي تحقيقه وتعريفه
وليس في ذلك تكلف بل هو تحقيق وتقرير لمنشا هذا الاسم بعد ما ثبت حقيقته
بالاجماع ولا يكفي في احكام الحقوق ما ذكر اذ لا بد من بيان محل الوجوب لابتناء
احكام كثيرة عليه كما عرف في الفروع فتنبه لذلك **قوله** والادمي يولد وله ذمة
صالحة للوجوب اي من وجه حتي يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية
والنسب لا لوجوبها عليه حتي لو اشتري الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما
بعد الانفصال فذمته مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه فيصير اهلا
للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتي يثبت له الملك فيما يشتريه الولي له ويجب
عليه ثمن مثله **قوله** وحقوق الله تعالي تجب علي الصبي كوجوبها علي البالغ
وما سقط عنه انما يسقط بعذر الصبي دفعا للحرج لان مبني الوجوب علي صحة
الاسباب وقيام الذمة لا علي الاختيار وذلك موجود في حقه فيثبت الوجوب
لانه جبري فلا يعتبر له العقل والتمييز وذهب المحققون الي انتفاء الوجوب عنه
اصلا وهو الصحيح لان القول بالوجوب مع عدم حكمه قول بخلاء ايجاب الشرع عن
الفائدة في الدنيا لعدم تصور الابتلاء وفي الاخرة لعدم تاتي الجزاء علي ان الصبي
غير مخاطب بالاجماع ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث فانه يدل بظاهره
علي انتفاء الوجوب اصلا ولقايل ان يقول يشكل علي ظاهر الحديث النايم الذي
خرج عنه الوقت فانه انما يسقط عنه وجوب الادا لا نفس الوجوب علي ما عرفت
والا لما وجب القضا لانه يكفي له اشتغال الذمة والخطاب متاخر ويمكن ان يقال
نفس الوجوب متاخر ايضا في حقه الي ان يفيق فتشتغل ذمته ويخاطب بالقضا

باعتبار السبب فان قلت الفريق الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الادا لا
اصل الوجوب فلا يرد عليهم النايم قلت مسلم ولكن يرد عليهم المجنون فانه ليس في
حقه وجوب اصلا بالاتفاق والجواب الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع متناول
بطريق التوزيع فالمراد به رفع نفس الوجوب بالنسبة الي الصبي والمجنون ورفع وجوب
الادا بالنسبة الي النايم اذ القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فتفطن لذلك **قوله**
والعقوبات يعني لا تجب علي الصبي العقوبات المحضة كالحدود والقصاص
لانعدام حكمها في حقه ولا يجب ايضا عبادة فيها مونة كصدقة الفطر عند
محمد وتجب عند ابي حنيفة وابي يوسف اجتزاء بالاهلية القاصرة **قوله** اي الردة
لا تحتمل عفوا بعد زمن الاعذار حتي كانت ردة الصبي معتبرة في احكام الدنيا
والاخرة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا حتي لو ارتد والعياذ بالله تعالي
وابواه مسلمان لا يعفي عنه بعذر الصبي بل يحرم عن الميراث وتبين منه امراته
المسلمة ويعذب في الاخرة عذاب الكفار ولكن لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل البلوغ
وبعده كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها منه في حق احكام الدنيا
وهو القياس ويحكم بها منه في حق احكام الاخرة كما قال به ابو حنيفة ومحمد فاعتبارها
في حق احكام الاخرة محل اجماع لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر
من غير توبة خلاف النص لا يقال هذه الحيلة تؤيد قول المعتزلة بان الصبي العاقل
غير معذور في الجهل بالله تعالي وترك الايمان لانها مبتنية علي القول بالصحة
لا بالوجوب فليتامل **قوله** كالصلاة ونحوها اي من العبادات البدنية والمركبة
فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر في تقسيم المامور به فانه ذكر هناك ان الصلاة
حسنة لعينها وها هنا ذكر انها بين الحسن وغيره قلت المراد من الحسن وغيره بهذا
الاعتبار **قوله** ان كان نفعا محضا اي خالصا عن شايبة الضرر كقبول الهبة والصدقة
وقبضهما والاصطياد والاحتطاب والاحتشاش ونحوها وكذا البيع والطلاق
والعتاق بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحة عبارته من اتم المنافع

لا لعينه هنا ما لا يحتمل السقوط والصلوة كذلك فكانت من الحسن صح

اذ بذلك يصير مهتديا في التجارات عارفا بمواقع الغبن والخسران لكن لا تلزمه
العهدة حتي لا ترجع الحقوق اليه فان قلت لو شهد الصبي لم تقبل فكانت عبادته
فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارته صحيحة في نفسه ومع هذا لا تكون حجة
علي الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية علي غيره والصبي ليس من اهلها قوله
يبطل اصلا اذن الولي او لم ياذن لان الولي لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر
الذي هو سبب الولاية ولا يملك اجازتها له وانما يملك القاضي عليه
الا قراض لقدرته علي استخلاصه من غير بينة بخلاف غيره من الاوليا
فانقلب القرض بحال القضا نفعا محضا لا يشوبه مضرة لان العين غير
مامون العطب والدين مامون العطب الا من جهة التوي بان يجحد المال وقد
وقع الامن عنه بولاية القضا فصار ملحقا بالمنافع الخالصة وفي رواية
يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي
قوله كالاجارة والنكاح واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرهما مما يحتمل
الربح والخسران قوله فتثبت به شبهة النيابة في تصرفه فيكون بمنزلة
بيع الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي
منه بغبن فاحش فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف
مع الولي وسقطت في غيره وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة
وبما يتغابن الناس في مثله نظرا الي الاصل وهو ان تصرفه تصرف الملاك
لكانه مالك حقيقة قوله واصل العقل ثابت لا تعتبر عبارته فيه اي في
ذلك التصرف حتي اذا وقع منه لا يقع صحيحا قوله كالاسلام والردة والبيع
فان كان من الاسلام والردة يحصل له بصنع احد ابويه والبيع يفيده ملك
العوضين اذا باشره الولي لاجله قوله تعتبر عبارته فيه دون عبارة وليه
ويقع صحيحا اذا باشره بنفسه وهذا بناء علي اصله وهو ان من جعل وليا
شرعا لا يكون موليا عليه لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا سمة

القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما قلنا مسلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد
وليس كذلك فان ثبوت الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار
قصورها ولا تضاد بين ما يحصل له بمباشرة وليه مرة وبينه عند حصوله
بمباشرة نفسه مرة اخري قوله والامور المعترضة علي الاهلية نوعان لما فرغ
من بيان الاهلية بنوعيها شرع في بيان امور تعترض عليها كالموت او احدهما
كالجنون والنوم او توجب تغيرا في بعض احكامها مع بقاء اصل الاهلية كالسفه
ثم العوارض نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه
ومكتسب وهو ما كان للعبد فيه اختيار وقدم السماوي علي المكتسب لكونه اكثر
تغيرا واشد تاثيرا ومجموع النوعين ثمانية عشر استقرا احد عشر سماوية وسبعة
مكتسبة وقدم الصغر علي ساير انواع السماوي وذكر الموت اخر لان الصغر اول احوال
الانسان والموت اخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين الولادة والموت فناسب ان
يذكر الاول اولا والاخر اخرا والمتوسط متوسطا وقدم الجهل علي ساير انواع المكتسب
لكونه اصلا في الانسان لقوله تعالي والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيئا وختمه بالاكراه لان المكتسب علي نوعين ما يكون من نفس المكلف وما يكون
من غيره والاول اثبت في المانعية من الثاني لان المانع اذا كان من غيره ربما
يدفعه قبل الوقوع بخلاف ما اذا كان منه لانه قد يقع فلا يمكن دفعه او لان الموت
في السماوي لما ذكر اخر لما قلنا ذكر الاكراه بمماثله في المكتسب اخر المناسبة بينهما
لان كلا منهما سلب الرضي وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة
لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحوي عليهما السلام ولانه غير داخل في ماهية
الانسان لان حقيقته حيوان ناطق فكان من العوارض لا من الذاتيات ولهذا جعل
الجهل من العوارض مع انه امر اصلي لكونه زايدا علي حقيقة الانسان كالصغر
هذا اذا قلنا ان معني كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات الذاتية
اما اذا اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا علي سبيل

التغليب فافهم وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبه وان لم يكن باختيار العبد
لانه بسبيل من تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار
الجهل وكسبه فكان كسبا فان قلت فعلى هذا وجب ان يكون الرق من المكتسبه
لانه شرع جزا على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه بالاسلام قلت بعد ما ثبت
لا يتمكن العبد من ازالته بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده قبل الحمل
والارضاع من العوارض واجيب بانهما من قبيل المرض فكان ذكر المرض يشملهما
واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب
بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانهما
فافردهما بالذكر **قوله** فهو في اول احواله كالمجنون فيسقط عنه كما سقط عن
المجنون من التكاليف بل اولى لان مع عدم العقل لا تمييز له بخلاف المجنون فانه
قد يحصل له تمييز وان لم يكن له عقل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاط
من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط بهما
هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شي من اثار العقل
فقد اصاب نوعا من اهلية الادا دون اهلية الوجوب وهي الاهلية القاصرة
ولكن الصغر عذر مع ذلك بواسطة نقصان العقل فيسقط به عن الصغير
ما يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم
والحدود والكفارات ونحوها فان العبادات البدنية تسقط بالاعذار والحدود
تسقط بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل
السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه صح شروعه في الصوم
والصلاة بلا لزوم مضي فيه ولا وجوب قضا لو افسده لان لزوم القضا يحتمل
السقوط عن البالغ **قوله** واذا اسلمت امراة المجنون بان كانت كتابية تحت
مجنون كتابي وابواه كتابيان يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صار
المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق الحال وكان القياس التاخير

للافاقة كما في الصغير الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف
الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجه فصار فيه من الفساد ما لا يخفى لقدرة المجنون
على الوطي فان قلت الخطاب ساقط عن المجنون فلم يعرض الاسلام قلت عرضه
ليس باعتبار انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الادا والتفريق
على تقدير الاباء اكتفاء بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن
الزوجة لا يقال اذا كان التفريق بينهما ثابتا من هذه الحيثية فلا يكون الصغير
كالمجنون لانا نقول التشبيه لا يقتضي العموم **قوله** والفرقة والمطالبة بالمهر
عهدة وهو ليس من اهلها فان قلت هذه العهده تلزم المجنون ايضا اذا ابى
ابواه الاسلام او لم يكن له ابوان وهو ليس من اهلها قلت نعم ولكن اذا لم يعرض
على ابويه الاسلام وليس في التاخير فايدة لعدم نهاية الجنون يلزم الاضرار
الكلي بالمراة وهي كونها تحت كافر وذا لا يجوز بخلاف الصبا لان له حدا **قوله**
وحرمة الميراث يعني من اقاربه الكفار **قوله** لان الايمان لا يتنوع الى فرض
ونفل وانما هو نوع واحد وهو الفرض ولهذا قلنا لا نشترط نية التعيين في
الايمان لانه يوديه عن الفرض بل على اي وجه ياتي به يقع عن الفرض **قوله** ووضع
عنه الزام الادا لانه يحتمل السقوط بعذر الاكراه لا يقال كيف وضع عنه الزام
الادا والتكليف به مع انه اذا اداه يكون فرضا لانا نقول الادا قد يقع فرضا وان لم
يكن واجبا كصوم المسافر على ما مر **قوله** وهذا استحسان الخ حاصله ان هذا
الاستحسان في الجنون العارضي بلا خلاف من اصحابنا فاما الاصلي فهو مثل
الصبا عند ابي يوسف وعند محمد وهو ظاهر الرواية كالعارضي من غير فرق
وتظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل مضي شهر رمضان او قبل تمام
يوم وليلة فانه يجب عليه قضا ما مضي من شهر رمضان وما فاته من الصلوات
عند محمد خلافا لابي يوسف رحمهما الله وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة
نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو

اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس للصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى
لو افاق ساعة من شهر رمضان ليلا ونهارا لزمه قضا جميع الشهر في ظاهر
الرواية والصحيح ان افاقته ان كانت في الليالي لا يلزمه القضا وكذا في غير
وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين في تلك الاوقات
وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقة فيه ملزما بخلاف ما لو
حصلت منه الافاقة في وقت النية حيث يلزمه القضا اتفاقا ثم اشترطوا
في الصلاة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب
اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما
اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الواجب تيسيرا على
المكلف في سقوط القضا وهذا استحسان **قوله** ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا
جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعده وقبل العصر لا يجب القضا عندهما
لتكرار الوقت لزيادته على يوم وليلة ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلاة
حيث لم تصر ستا ولو استمر الى ان دخل وقت العصر لا تقضي اتفاقا ولقايل
ان يقول كلا الفريقين مطالب بالفرق بين هذه المسالة وبين ما اذا كثرت
الفوايت حتى سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعلا الكثرة
ثمة ان تزيد الفوايت على خمس بخروج وقت السادسة بخلافه هنا واما عند
محمد فانه جعل حد الكثرة ثمة بدخول وقت السادسة بخلافه هنا ويمكن الجواب
هنا بالتمسك بالاثر بان محمدا اعتبر الاحوط هنا وهناك دفع الحرج وهما
تمسكا بالاثر عن علي وابن عمر رضي الله عنهما باقيان على اصلهما لولا وجود الاثر
واعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد ذكره فخر الاسلام
في اصوله وخواهر زاده في مبسوطه وصاحب الهداية وذكر ابو الليث وشمس
الايمة السرخسي ان اعتبارا لساعات رواية عن ابي حنيفة وذكر صاحب
المنظومة والطحاوي الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف

فان قيل هلا اعتبرتم التكرار في اسقاط لزوم الصوم كما اعتبرتموه في الصلاة
قلنا قد اعتبرناه كذلك فان الصوم وظيفة السنة وان خص اداوه ببعضها
فبمضي الشهر يدخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء
من شوال ويكون الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وبه تتاكد الكثرة فلا يحتاج الى تكرر
حقيقة الواجب فهو على وزان ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف في الصلاة على
ما مر على ان من شرط الموكد ان لا يزيد على الاصل ما لم يحض وظيفة اخرى ما لم
يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة
المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل المرتين
في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرض فضلا
عن ان تزيد عليه فلا يرد نقضا بخلاف ما نحن فيه فان الزايد فيه شرط كالاصل
فلم يجز ان يكون زايدا عليه **قوله** وفي الزكاة الخ اي حد الامتداد في حق الزكاة
ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح
لان الزكاة انما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي
يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا وتخفيفا على المكلف لقربه الى
السقوط والنصف عنده ملحق بالاقل واعلم انه شرع مع الجنون ما كان حسنا
لا يحتمل السقوط بطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون تبعا لاحد ابويه
وان لم يصح منه اداوه بنفسه وكذا يثبت في حقه ما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر
والارتداد حتى يحكم بكفره وارتداده تبعا لابويه هذا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان
ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب وهو معهما وان تركاه بدار الاسلام كان مسلما تبعا للدار
اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لم يحكم بردته تبعا
لهما وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه
كان اصلا ولا يستقيم جعله تبعا وكان المجنون يشبه اول احوال الصبي في
عدم العقل يشبه المعية اخر احوال الصبي في وجود العقل وذلك لان الصبي

في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه **قوله** وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام الخ قال بعض المحققين حكم الصبي حكم المعتوه مع العقل الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يوخر عرض الاسلام علي المعتوه الي كمال العقل كما لا يوخر عرضه علي ابوي المجنون بخلاف الصبي وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العقد وهو الزوجية وانما يسقط عنهما خطاب الادا فيما يرجع الي حق الله خاصة وانما التاخير في حق الصغير الذي لا يعقل خاصة فلا فرق بين المعتوه والصبي العاقل لصحة اسلامهما فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع وكذا لا يطالب في الوكالة بالشراء بنقد الثمن **قوله** وكونه صبيا او معتوها الخ هذا جواب سوال بان يقال الصبي والعته ينافيان التكليف بالالزامات اجاب بان كون المستهلك صبيا او مجنونا لا ينافي عصمة المحل لان الاموال معصومة بعصمة لا ينافيها عنه المتلف **قوله** والنسيان وهو بديهي الخ فلا يعرف بحسب الحقيقة لان التعريف انما يكون لما حقيقته مجهولة نعم قد يعرف البديهي بحسب اللفظ لجواز ان يكون بديهيا ومجهولا فان البديهي وان لم يتوقف حصوله علي نظر وكسب يمكن ان يتوقف علي شي اخر من توجه العقل اليه او الاحساس به او الحدس او التجربة فالبداهة لا تستلزم الحصول وانما كان النسيان بديهيا لان كل احد يحس به وكل ما هذا شانه يكون بديهيا لتصور حصول حقيقته في النفس وحصولها في النفس اقوي تصورا من حصول المثال فان تصور الصفات النفسانية الوجدانية اقوي تصورا من الامور الخارجيه عن النفس **قوله** وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار فيه فيمتنع حواسه الظاهرة والباطنه عن العمل ويحبس العقل عن الاستعمال عن قيامه فيعجز به العبد عن اداء الحقوق قيل فيه نظر فان الحواس الباطنه

لا تسكن في حالة النوم وعند الاطبا هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ تحبس الروح النفساني عن الجريان في الاعضا **قوله** ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده فرضا في تلك الحالة لصدوره عن غير قصد واما القعدة الاخيرة اذا اديت مع النوم فلا نص فيها عن محمد ولكن قيل يعتد بها مع النوم فرضا لانها ليست بركن ومبناها علي الاستراحة والنوم لا ينافيها بخلاف ما عداها من الفروض وقيل لا يعتد بها حتي لو لم يعدها بعد الانتباه فسدت صلاته واذا تكلم النائم في صلاته حالة نومه لم يتعلق به حكم صحة ولا فساد لعدم الاختيار المخرج له عن ان يكون كلاما وهذا مختار فخر الاسلام والمصنف وفي المغني وفتاوي قاضيخان والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا تكلم النائم في الصلاة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وفي النوادر وهو المختار لاطلاق النص واما قهقهة النائم في صلاته فلا رواية فيها عن محمد رحمه الله وذكر في المغني ان عامة المتاخرين علي ان قهقهة النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعا وروي شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلاة كان له ان يتوضا ويبني علي صلاته بعد الانتباه وفي عامة نسخ الفتاوي انها تبطل الصلاة ولا تبطل الوضوء لان كونها حدثا باعتبار معني الجناية وقد زال بالنوم ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تبطل الوضوء ولا الصلاة لان النوم يبطل حكم الكلام قيل وعليه الفتاوي **قوله** به يعجز المرء عرضه الخ ولو قال يصير به الشخص لكان اولي لشموله الذكر والانثي قال في الصحاح المرء الرجل يقال هذا امرء صالح ورايت مرأً صالحًا ومررت بامرئ صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق في عرف الفقها عبارة عن صورة الادمي محلًا للتملك والابتذال ويلزم منه العجز فكان قوله واما الرق فهو عجز حكمي تعريف بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز حكمي يوجد ولا رق فيه كالاجير في حق المستاجر والمقتدي في حق الامام والصبي العاقل في ملكه لحق الاب فان كل

واحد منهم عاجزا حكما في حق التصرف وليس بموقوف انتهى وفيه نظر فان الحد لا يوجد
الا بتمام اجزاء حد الرق من قوله عجز حكمي الى قوله عرضة للتملك وما ذكره من صور
العجز الحكمي مسلم لكن لا يحل وجه يصير به الشخص عرضة للتملك فافهم وهو وصف
لا يتجزى التجزي في الاصل بالهمز لكن الفقهاء لينوا الهمز تخفيفا كما هو مذهب بعض
العرب في المهموز فصار متجزوا بالواو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا يا فقالوا التجزي
اي الرق وصف قايم بالموصوف لا يقبل التجزي في الاصح لما ذكره محمد في اخر دعاوي
الجامع الكبير من ان مجهول النسب لو اقر بان نصفه ملكه فلان يجعل عبدا
في شهادته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه
حرا في الاحكام بحيث لو انضم مثله اليه فيكونان كحر في الشهادة كما اقيمت المراتان
مقام الرجل وان ثبت عليه ما اقر به من مملوكية النصف لمن اقر له بها وفي هذا
الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسالة على عدم تجزي الرق لان الشهادة انما
تقبل من حر فلهذا لا يقبل شهادته وما ذكره من الضم لا يمكن هاهنا لان الكلام
من النصف السابع لا يتصور بخلاف المراة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق في
الشهادة لا ان يكون رقيقا ولقايل ان يقول سلمنا امتناع تجزي الرق ابتدا لكن
لا نسلم امتناعه ابتداء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى
حق الخدمة في البعض ويعمل العبد في البعض الاخر مشاعا ولا تثبت الشهادة
والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي لابتنائها على كمال الاهلية فينعدم
برقية البعض لا يقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتنع ان يكون
الموصوف بالحرية العلية موصوفا بالرق ولا قايل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا
كما اذا ملك زيد نصف عبد مشاعا فانه قد اجتمع مالكية زيد وعدم مالكيته
باعتبار النصفين فتفطن لذلك قوله كالعتق الذي هو ضده لا خلاف في ان العتق
لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والشهادة والولاية
ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه بالقهر وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور

في البعض دون البعض وفي قوله الذي هو ضده اشارة الى عدم تجزي الرق لعدم
خلو المحل عنهما فلزم من عدم تجزي العتق عدم تجزيه ضرورة والحاصل انهم
اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق وعلى قابلية الملك للتجزي ثبوتا وزوالا لاجماعهم
على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف وتبقية النصف الاخر فيلزم من عدم
تجزي السبب عدم تجزي المسبب فان قلت ينبغي ان يكون الملك غير متجزئ لان
سببه وهو الرق لا يتجزى والمسبب يثبت بحسب ثبوت السبب عليها قلتم قلت
مرادنا بالسبب هناك العلة لان الرق مقرون بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان
الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته الملك والعلة انما هي الشراء والاستيلاء والهبة
والصدقة والارث فلهذا قلنا يتجزى الملك بتجزي سببه لانه ربما يوجد الشراء
في البعض دون البعض وكذلك اخواته قوله وكذلك الاعتاق عندهما لا يتجزى الخ
اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما به العتق وهو الاعتاق اهو رفع للملك ام للرق واثبات
العتق فقال ابو يوسف ومحمد بالثاني والرق لا يتجزى بالاجماع فكذلك الاعتاق
لعدم تجزي لازمه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعة يقال اعتقه فعتق مثل كسرته
فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمعنى مفعوله واثر الشيء
لازم له فلو تجزى الاعتاق بان يقع على جزء من المحل دون جزء لزم تجزي المتوقف
واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله لان محل الاعتاق والعتق واحد وهو الرقيق
وتجزيهما قوله وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك الخ يعني ان الاعتاق ازالة
الملك لانه تصرف قولي من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو المالية
والملك وذلك متجز بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتاق اثبات العتق قصدا
وازالة الملك ضمنا واثباته بان الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى
بالاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباته في الكل حاصل قوله ان
الاعتاق ازالة الملك قصدا ويثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف
فيما هو حقه لا في ما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي

هو اسقاطه مجوزا لان ثبوت المعلول بقدر ثبوت العلة **قوله** وهذا الجواب
ضعيف الخ حاصله ان التنافي يلزم اذا كانت المالكية والمملوكية من جهة انه
مال كما قيد به المصنف رحمه الله اما اذا كان مملوكا من حيث كونه مالا ومالكا
من حيث كونه ادميا فلا تنافي لاختلاف الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور
هو السوال بعينه فكانه يقول السوال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند
اختلاف الجهة يلزم التنافي ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه ادمي
وهو وما في يده من المال ملك لمولاه يلزم ان يكون الشي الواحد مملوكا لشخصين
في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض مشايخنا بانه
لا جايز ان يكون مالكا باعتبار الادمية ومملوكا باعتبار المالية لما يلزم عليه من
احد المحذورين اما تملكه لنفسه اذ لا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره من
ساير الاموال فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهبه السيد من نفسه مثلا
وهو محال لتنافي لوازم الصفتين او التخصيص بغير مخصص فيما خصت مالكيته
بما سوى نفسه من الاموال فاذا لا يملك العبد شيئا من الاموال وان ملكه لفوات
اهليته منه فواتا قد ينزل به منزلة الجماد وهو كلام حسن جيد فافهمه **قوله**
حتى لا يملكه العبد الخ ولم ياذن وسوا كانت الامة المعتدة للوطي ملكا للسيد
باذنه واذن له فيه او كانت ملكا للمكاتب فلا يملك من فيه شي رق وطي امة
الا بنكاح لان التسري من احكام الملك كالاعتاق فلا يملكه الا من يملكه وملك المكاتب
ناقص ولذا لا ينفسخ النكاح بملك زوجته **قوله** كالذمة الخ ان قلت سلمنا ان
الذمة من كرامات البشر وكمالات ماله ولكن لما قال المصنف الرق ينافي كمال المال
مثل الذمة وللعبد ذمة قلت نعم للعبد ذمة لكن ليست بذمة مطلقة بل هي
ناقصة ضعفت بالرق ولهذا قلنا ان ذمته لا تحتمل الدين بنفسها لضعفها
حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليها مالية الرقبة والكسب فيستوفي من الرقبة
والكسب الجان يصرف الكسب الى الدين او لا فان لم يف به او لم يكن له كسب

يصرف مالية الرقبة اليه بان يباع في الدين اذا لم يفده مولاه خلافا لزفر والشا
ولا يباع ما بقي من الكسب بالاجماع وان لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق
البعض عند ابي حنيفة رحمه الله الحل نعمة وللرق اثر في التنصيف كما دل عليه اشارة
قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولما روي عن عمر رضي الله عنه
انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين وكذا على النساء تنتقص بالرق الى النصف
حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تاخر وقادن لتعذر التنصيف
في المقادنة **قوله** ينتقص منها عشرة دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول
دية الحر او زادت عليها ينقص منها شي له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم
اذ بها يتم نصاب المهر والسرقة احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا لابي
يوسف والشافعي حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت **قوله** لان كمال
خطر الانسان بكمال مالكيته الخ لك ان تقول ظاهر هذا التعليل يقتضي ان ينتقص
قيمته عن دية الحر لانتفاء احد المالكيتين وكذا ما قدمناه من ان للرقبة اثر في
التنصيف بالدليل والجواب ان المالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية
ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها
وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد
ولم ينتف فيه مالكية العبد بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيه
نقصان لانها بسببين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف
وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شي من قيمته فقدرناها
بعشرة لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستوفي به على الحر استمتاعا **قوله** عند
ابي حنيفة وابو يوسف معه في رواية عنه **قوله** وعند محمد والشافعي وابي يوسف
في رواية اخرى **قوله** اي صح اقرار الماذون بالسرقة التقييد بالماذون هنا ليس
بظاهر بل مفسد لانه لا فرق بين اقرار الماذون والمحجور بالسرقة المستهلكة بفعله
ويجب عليه القطع بغير ضمان عندنا سوا صدقه المولى على السرقة او كذبه وقال

زفر باسقاط القطع ووجوب المال للحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان
محجورا وكان الشارح رحمه الله انما قيد بالماذون لقوله المصنف رحمه الله تعالى بعد
وفي المحجور اختلاف فظن ان صحة اقراره بالسرقة المستهلكة والقايمة بالاتفاق
اذا كان ماذونا فليس كذلك اذ لا فرق بين الماذون وغيره عند الثلاثة واما
اقراره بسرقة العين القايمة في يده فصحيح في حق المال اذا كان ماذونا
بالاجماع حتى ترد على مالكها وكذا في حق القطع ايضا خلافا لما مر فلو ذكر الشارح
قوله اذا كان عندنا قوله والقايمة لكان اولى كما ذكرناه **قوله** يعني اذا اقر
العبد المحجور عليه بالسرقة فان كان المال قايما قطع ولا ضمان **قوله** تكرار
لا فايدة فيه وليس هو مقصود المصنف بل ولا يطابق صنيع الشارح على ما لا يخفى
وكان المناسب ان يقول الي اخره يعني في اقرار العبد المحجور بالسرقة القايمة اختلاف
بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على
مالكه وعند محمد لا يصح ولا يرد المال **قوله** والمرض وهو حالة الخ وعند الاطبا
هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في العقل **قوله**
لان المرض من اسباب العجز جواب لما مر **قوله** كالنكاح بمهر المثل والنفقة واجرة
الطبيب **قوله** مستندا الي اوله اي حال كون الحجر فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا
الي اول المرض يعني يصير من اوله موصوفا بالامانة **قوله** كالهبة والمحاباة
اي البيع بصفة المحاباة كان يبيع ما يساوي الفا بخمسماية مثلا او يشتري
بالف ما يساوي خمسماية لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الي محله
فينفذ نفاذا موقوفا لحصول الشك في ثبوته بسبب الحجر مع امكان التدارك
ثم النسخ والنقض اذا زال الشك بالبرء يلزمه ذلك التصرف لعدم وجود علة
الحجر في حقه واذا زال بالموت ينتقض ان احتيج الي نقضه لتحقق علة الحجر
في حقه وهو المرض المستعقب للموت **قوله** هذا المعتق حكمه حكم المدبر قبل الموت
فيكون مستندا الي اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت ولا يظهر انه مرض

مميت الا باتصاله بالموت لان الموت تحصل بضعف القوي القوي وترادف الالام
عبدا في ساير الاحكام وحكم الحر المديون بعد الموت فيسعي للغريم في كل قيمته
وللوارث في ثلثيها اذا لم يكن للميت مال سواه **قوله** اشارة الي جواب نقض
اي نقض اجمالي وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم بقا العتق **قوله** المريض
غير صحيح لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في اعتاق الراهن لكنه
متخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فلا يكون صحيحا **قوله** والجواب ان يقال الخ
نسلم الخ فان قلت فكيف صح الايصا مع وجود سبب الحجر وتضييق حق الورثة
قلت صح استحسانا بالسنة لقوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم
في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم ولان الانسان لما كان
معذورا باملـه مقصرا في عمله ابقي الشارع ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك
به بعض ما فرط فيه عند حلول اثار منيته فضلا منه ورحمة ومنها الحيض
والنفاس جعلهما احدا لعوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية
الوجوب ولا اهلية الادا **قوله** لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه
ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس كالطهارة
من ساير الاحداث وفي فوات الشرط فوات المشروط وهو صحة الادا فلا يمكن القول
بوجوب الادا ضرورة فوات شرطه وفي القضا حرج وهو مدفوع بالنص
فيسقط بوجودهما نفس وجوده **قوله** وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا جواب
دخل مقدر تقديره ان يقال الطهارة عنهما كما شرطت لصحة الصلاة شرطت
لصحة الصوم ايضا فهلا سقط الصوم كما سقطت الصلاة فقال جعلت الطهارة
عنهما شرطا لصحة الصلاة ولصحة الصوم نصا بخلاف القياس فانه يقتضي
ان يصح الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان الشارع نص على عدم
صحته معهما بقوله عليه الصلاة والسلام تدع الحايض الصوم والصلاة
ايام اقرائها وقد اجمعت الامة على تحريم الصوم على الحايض وبالجملة هي غير

معقول المعنى ولذا قال امام الحرمين كون الصوم لا يصح من الحايض لا يدرك معناه لان الطهارة ليست شرطا فيه فلم يتعد الى القضاء اي لم يتعد حكم الاسقاط بهما من صحة الاداء الى وجوب القضاء فبقي على القياس في حق وجوب القضاء مؤيدا بقول عايشة رضي الله عنها في الصحيحين لمعاذة العدوية حين قالت لها ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة مع انه لا حرج في قضايه لان الحيض لا يتصور ان يستغرق جميع الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه فوجب اداؤه بخلاف الصلاة لان قضاء الصلاة عشرة ايام من
قضاؤه م
كل شهر مع الوقتيات في غاية الحرج بالنسبة الى قضاء الصوم عشرة ايام في احد عشر شهرا خالية عن اداء واجب على ما هو محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء وقد سقط في الصوم وجوب الاداء فكان ينبغي ان لا يجب القضاء قلت يكفي في وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كما في النايم والمسافر على ان القضاء انما يجب بالنسبة الى الذي يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء الخ لو اورد الشارح هذا السوال وجوابه مع السوال الذي بعده وجوابه عن قول المصنف رحمه الله مع انه لا حرج في قضايه لكان اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف يرد السوال على ما لم يتقدم له ذكر **قوله** انه ينافي احكام الدنيا ما فيه تكليف بيان القسم الاول وانما يسقط بالموت ما هو من باب التكليف لان التكليف يعتمد فلا يجب اداؤها ولا يجب اداء الزكاة في التركة عندنا وعند الشافعي يجب الزكاة في تركة الميت وان لم يوص بها والخلاف بيننا وبينه مبني على اصل مختلف فيه وهو ان المقصود من حقوق الله تعالى ماذا فعندنا هو الفعل وعنده هو المال وثمرة الخلاف تظهر فيما لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان ياخذ منه مقدار الزكاة عنده كالداين اذا ظفر من مال

المديون بمال من جنس حقه حيث كان له ان ياخذ منه مقدار حقه اتفاقا ويسقط به الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له استرداده منه **قوله** وهذا على نوعين بل على ثلاثة انواع لانه لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة لكن الشارح لم يذكر بيان ما كان بطريق الصلة فايدة القسم الثاني على نوعين **قوله** كالمرهون والمستاجر والمبيع الذي لم يقبض **قوله** ومقصود صاحب الحق هو ذكر العين المناسب لتلك العين يعني المقصود في حقوق العباد سلامة العين لمالكها ولهذا لو ظفر بها يجوز له اخذها بنفسه من غير اذن من هي في يده بخلاف العبادات لان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقق الابتلاء **قوله** اي ببقاء ذلك العين العين مونثة وتذكير الضمير في المتن على تاويل المذكور او على تاويل العين او الحق **قوله** واذا كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا متعلقا بالذمة فحكمه انه لم يبق بمجرد الذمة القايمة تقديرا حتى ينضم اليه اي الى مجرد الذمة مال يتخلف عن الميت او ما يوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل فحينئذ تصير ذمته المقدرة كالمحققة فيبقى الدين ببقايها **قوله** اي الى الذمة على تاويل المذكور ولا حاجة اليه لان الضمير راجع الى المجرد لا الى الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح ارجع الضمير الى الذمة على تاويل المذكور كما فعله الشارح بقرينة الضم فانه انما يكون الى الذمة ولا يخفى انه اذا كان في الكلام ما يصلح مرجعا للضمير من غير تاويل فهو اولى مما فيه تاويل فافهم **قوله** هذا نقض على التعليل المذكور الخ اي نقض اجمالي وطريقه ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوه مقدماته لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في تلك الصورة لكنه متخلف عنه فيها فلا يكون صحيحا وهو قياس استثنائي فيه الشرطية المتصلة والنتيجة نقيض المقدم لاستثناء نقيض التالي وعلى هذا التنقيض ان يقال ما ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت المفلس غير صحيح لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في حق العبد المحجور اذا اقر بالدين لكنه متخلف عنه فيه لصحة الكفالة

بالدين عنه فلا يكون صحيحًا **قوله** لان ذمته في حقه كاملة فان قلت لو كانت
ذمة العبد كاملة لما احتيج الي ضم مالية رقبته اليها ليقوي علي احتمال الدين
قلت انما فعل ذلك ليتمكن الغرماء من استيفاء الدين من ماليته التي هي حق
المولي نظرا لهم لا لعدم كمال الذمة **قوله** قال بعض الشارحين هنا قسم اخر الخ
هذا القسم ذكره المصنف في بعض نسخ المتن وكانه لم يذكر في نسخة الشارح
التي شرح عليها حيث لم يتعرض لشرحه **قوله** ولفظه وما شرع صلة الا ان
يوصي فيصح من الثلث يعني ما شرع صلة كنفقة الخادم وصدقة الفطر
ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق
يمنع وجوب الصلاة فالموت اولي الا ان يوصي بذلك فيصح من الثلث لان
الشرع اطلق له التصرف في ثلث ماله نظرا له فان قلت كيف تصح الوصية
بنفقة الخادم والوصية للوارث لا تجوز قلت المراد الايصا لمحرم غير وارث
كالخال الفقير مثلا مع وجود الابن **قوله** ولقايل ان يقول الخ الجواب ان هذا
القسم وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء للاقسام فلا يكون تكرارا خاليا عن الفائدة
علي ان الحيثية التي ذكرها هنا ليست فلا يكون تكرارا اصلا فافهمه **قوله** وان كان
هي الفائدة التي ذكرها هناك ح
حقا له هذا هو النوع الثالث من القسم الثاني اي ان كان الامر المشروع حقا
للانسان وثابتا له فحكمه ان يبقي لاجل الميت من تركته ما تنقضي به الحاجة
الحاصلة من اجله التي لا تنقضي الا بذلك القدر من ماله لانه مخلوق
محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقي لاجله ما ينقضي به حاجته **قوله**
قدم جهازه وهو كلفة تكفينه من فرشه الي ان يواري عليه لحده علي قضاء
دينه لان حاجته الي التجهيز اقوي من قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته
مقدم علي قضاء دينه ولقايل ان يقول حال حياته ذمته باقية صحيحة والدين
متعلق بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فلا يحتمل الدين
ولذا مال الشافعي رحمه الله الي تقديم الدين نظرا الي هذه الحيثية هذا اذا لم

يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا كالمرهون والمستاجر والمشتري
قبل القبض والعبد الجاني فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الي التجهيز
علي ما مر **قوله** ثم ديونه يعني ان فضل شيء بعد التجهيز قدمت منه ديونه علي
وصاياه لان قضاء الدين اهم من الوصية لانه واجب وهي صلة وبه يخلص بين
العبد وربه لا بها كما نطقت به النصوص فكان الانظر في حقه تقديم قضاء
ديونه علي تنفيذ وصاياه ثم ما فضل عن كلفة دفنه وقضاء ديونه نفذت
وصاياه من ثلثه من غير توقف علي اجازة الورثة لقوله تعالي من بعد وصية
يوصي بها او دين فانه تعالي ابقي له من ماله ما يتدارك به ما فرط وهو امره في
الحاجة من خلافة الورثة عنه وفي هذا الدليل مناقشة **قوله** نظرا الي ما يتعلق
بالجميع اي ثبتت هذه الحقوق المذكورة علي الترتيب المذكور نظرا له لان النفع
في الكل راجع اليه كما بينا **قوله** وهو نكاح او ولا فكان اولي او يتصل به نسبا
وسببا كزوج وهو ابن عم **قوله** اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة لكان الانسب
اي لاجل ان الميت يبقي له من تركته ان ينال ما ينقضي به حاجته **قوله** بقيت
الكتابة بعد موت المكاتب واما بقاء المملوكية الي وقت الادا فثابت بطريق
التبع لبقاء مالكيته يدا لا بطريق ممتنع لثبوت ما يقتضيه لان عقد الكتابة
لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
من الضرورة الداعية اليه ولقايل ان يقول ان حرية المكاتب الميت لا بد من
ان تستند الي زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد
العتق الي ما بعد الموت ولا معني لذلك وان جعل الحرية مستندة الي اخر اجزاء
الحياة علي ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الي التركة فيحصل
فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال
الي المولي فاذا وصل حكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حياته فقد استندت
المالكية والمملوكية وتقرر العتق الي وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية

بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة تحرير
الاولاد وسلامة الانساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق
في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب
لما ثبت شرطا لملك البدل يثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب
وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا **قوله** تغسل المراة زوجها اذا مات
وهي في العدة وان كانت محرمة او صائمة الا ان تكون معتدة في نكاح فاسد
بان تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهي في عدة النكاح
الفاسد ولو انقضت بعد موته غسلته والا ان كانت اختا ذكرت اقامة كل
منهما البينة انه تزوجها ولا يدري الاولى منهما او كان قال لنسائه احداكن
طالق ومات قبل البيان فلا تغسله واحدة منهن وكذا لو بانت قبل موته
بسبب من الاسباب لردتها او تمكينها ابنه او طلاقها منه لا تغسله وان كانت
في العدة ولو ارتدت بعد موته فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذه
وكذا لو كانا مجوسيين فاسلم ولم تسلم هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته
خلافا لابي يوسف . هكذا ذكر في المبسوط وذكر ايضا فيمن وطي اخت زوجته
بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت
لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة وشرحها في هذه ومسالة المجوسية انه
لا يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة فاعتدت
فمات زوجها فانقضت عدتها بائن ولا تغسل الامة مولاها خلافا لزفر لانها
صارت اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء الا انها من حقوق الوصلة
الشرعية بخلاف عدة الزوجة **قوله** بخلاف ما اذا ماتت المراة الخ فان قيل
الموت ابقى للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت مناف
لها والمملوكية سمة العجز والموت غير مناف لها فاذا لم تبق المملوكية لا تبقى المالكية
بالطريق الاولى قلنا الملك في المملوك انما شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة

المملوك فيبقى المالكية ما بقيت الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة
الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت لانقلب
الموضوع وصارت حقا له **قوله** وقد وقعت الجناية على اولياء الميت من وجه الخ
جواب دخل مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من حوائج الميت وحقا له والمتلف
نفسه وانتفاعه بجنايته اكثر من انتفاع غيره بها فاجاب بان الجناية قد وقعت
على حق اولياء الميت وورثته لكونه مندوبا اليه وليس كذلك فان احدهم لو استوفاه
او عفى عن الجاني صح ذلك منه وسقط به القصاص ولا يضمن لبقية الورثة
شيئا **قوله** ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ جواب سؤال بان يقال قد قلتم انه
لا يجوز الاستيفاء قبل حضور الغايب الكبير لانه اهل للعفو واحتمال وجوده منه
راجحا على عدمه لكونه مندوبا اليه فلم لا يوخر الاستيفاء حتى يبلغ الصغير اذا كان
ثم صغير في الورثة لاحتمال العفو المندوب اليه منه فاجاب بانه لا عبرة بتوهم
وجود العفو منه بعد البلوغ لان فيه ابطال الحق الثابت للوارث الكبير يقينا
بالاحتمال **قوله** وقالا القصاص موروث لما قلناه من ان السبب ينعقد في
حق المجروح اولا انعقادا يقوم به مقام حقيقته سببه ولهذا صح عفوه وما
هذا سبيله انما يكون انتقاله الى من يخلفه بطريق الوراثة **قوله** وهو معنى
يضاد العلم الخ الجهل على نوعين بسيط وحد بانه عدم العلم عما من شانه ان
يكون عالما ويقابله العلم مقابلة الملكة والعدم وقيل هو صفة تضاد العلم
في محل قابل له فهو وجودي فيكون التقابل بينه وبين العلم تقابل التضاد
وهو بهذا المعنى ليس بعيب لانه فطري يمكن ازالته بالتعلم وانما العيب في
ازالته ومركب وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته
وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم لان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل بالتعلم
قوله او لانه لما كان قادرا الخ جعل الشارح هذا جوابا اخر عن كونه جعله من
العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم جوابا عن جعله من المكتسبة دون السماوية

فلو قال وانما جعل من المكتسبه لانه لما كان قادرا الي احزه لكان انسب ثم لا يخفي
ايضا ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه في الجهل البسيط لكونه جليا اما المركب
فلا يحتاج فيه الي ما ذكرناه في توجيه كونه نسبيا لكونه كسبيا فتامل تفهم
قوله كجهل من انكر خبر الاحاد الخ فذا غير مناسب لحل المتن بل كان المناسب ان
يقال كقول المعتزله بنفيها وانه تعالي حي بلا حياة وعالم بلا علم وقادر بلا
قدرة وهكذا الي احز الصفات وكقول المشبهة بانها حادثة قابلة للزوال
ويذكر حشر الاجساد بعد قوله احكام الاخرة قوله مثل جهل المعتزلة الي احزه
كجهل المعتزلة بعذاب القبر وقولهم السؤال والميزان والصراط والشفاعة
لاهل الكباير واخراجهم من النار والروية ونحوها بعد ثبوتها بالدليل
الواضح وكذا قول القايلين من الحكما بنفي الحشر الثاني ومن الجهمية بانكار
خلود النار والجنة واهلهما ومن ساير الفرق الاسلامية المايلين عن طريق
السنة والجماعة بما يخالف الادلة القطعية ولا يخفي ان المراد هنا بالجهل
المركب قوله وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر اي لان صاحب الهوي ماول
بالقران اي يصرفه عن ظاهره الدالة عن نقيض معتقده ويحمله علي وفق معتقده
لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة لكونه مخالفا
للدليل الواضح من الكتاب والسنه قوله لقوله ولا تاكلوا الخ واعلم ان نص
الكتاب ليس بقطعي لان قوله وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا
للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله تعالي عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله
عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو
ما اهل لغير الله به وايضا القسمة لا تنافي الشركة كما في قوله ولا الضالين
فقولوا امين قوله الثاني الجهل في موضع الاجتهاد اي النوع الثاني من
مطلق الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة
المشهورة ولا الاجماع بان يكون الجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في

ذلك الحكم اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر كتاب او سنة
او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيعفوا احدهما عن القتل ثم يقتله الاخر
عمدا ظانا بان حق القصاص باق له اما لعدم علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان
عفو صاحبه مسقط للقصاص عن القاتل بناء علي ظنه بان القصاص قد ثبت
لكل منهما علي الكمال فلا يسقط ولا يتر اقتصاص احدهما بعفو الاخر فلا يقتص من
الولي القاتل لان جهله بسقوط القصاص جهل في موضع الاجتهاد لان من اهل
المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو احد الاولياء حتي يكون لمن لم يعف
استيفاوه وذلك شبهة صالحة لدرء القصاص الجهل في موضع الشبهة كما لو علم
بالعفو في مسئلتنا المذكورة قبل القتل ولم يعلم بان القود يسقط به لان الظاهر
ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار امر
خفي وهو عدم تجزي القصاص وهو موضع اشتباه فيصير بمنزلة الظاهر في ايراث
الشبهة قوله يصلح عذرا اي اذا وقع موقع الاجتهاد شي من الدم الي الفطر وقال
ابن خزيمة هذا الحديث وشبهه اذا وقع موقع الشبهة قوله علي ظن انها فطرته
اي من غير استفتا ولا بلوغ حديث قوله فان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصايم
لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي ودليل الجمهور انه عليه السلام
انه احتجم وهو صايم رواه البخاري وغيره وكان ذلك في السنة العاشرة وقوله
افطر الحاجم كان في الثامنة فيكون ناسخا له وصرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعي
وذهب بعضهم الي انه ليس بمنسوخ وان هذا الحديث لا يصلح ناسخا لانه عليه السلام
كان صايما محرما ولم يكن قط محرما مقيما ببلدة واوله بان المراد تعرضا للفطر اما الحاجم
فلانه لا يامن من وصول شي من الدم الي جوفه عند المص واما المحجوم فلانه لا يامن
من ضعف قوته بخروج الدم فيوول الي الفطر وقال ابن خزيمة وشمس الايمة هذا
الحديث ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتابان الناس وفيه نظر لان الغيبة لا تفطر
عند الجمهور ومذهب عايشة والاوزاعي رضي الله عنهما انها تفطر وكذا عند

علي وعطا واحمد بن حنبل واسحق وابي ثور وابن خزيمة وابن المنذر وابو الوليد
وابن حبان رضي الله عنهم **قوله** ولكن قال شيخ الاسلام ان الصايم لو احتجم
فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث وعرف
نسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
استفتى فقيها يعتمد علي فتواه فافتاه بالفساد او بلغه الحديث ولم يعرف
نسخه ولا تاويله لا كفارة عليه في الوجهين عند ابي حنيفة ومحمد والحسن
ابن زياد لان الفتوي عذر العامي وان احتملت الخطا والحديث لا يكون ادني
درجة من الفتوي وان كان منسوخا ولم يعرف نسخه وقال ابو يوسف عليه
الكفارة اذا افطر بعد الحجامة معتمدا علي ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث
ما لم يستفت لان معرفة الاخبار مفوضة الي الفقها فليس للعامي ان ياخذ
بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا وانما له الرجوع الي الفقها
فاذا لم يسال فقد قصر فلا يكون معذورا لترك الواجب فتبين ان الظن في
هذا الموضع بدون اعتماده علي فتوي او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي
في ذلك ليس بشبهة كقول من قال بفساد الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس
فلا يكون معتبرا في سقوط الكفارة **قوله** وينبغي ان يكون هذا اذا لم يبلغه
قول الاوزاعي اما اذا بلغه وعمل به فلا كفارة لانه لا يكون ادني حالا من ان
يستفتي فقيها فيفتيه بالافطار لما لا يخفي من علو شان الاوزاعي رحمه الله
وان كان قوله في ذلك مخالفا للقياس لما في حديث الحجامة من امكان قياس
الخارج المنتفع به في افساد الصوم علي الداخل المنتفع به بخلاف حديث الغيبة
فانه خال عما يتوهم اجراء القياس فيه ويمكن حمل كلام المصنف رحمه الله لينتفي
فيه المخالفة بين كلامه وكلامهما فتامل **قوله** فصار شبهة في سقوط الحد
الشبهة تسمي اشتباها وهي اعني الشبهة في الفعل بان يظن ما ليس بدليل الحل
دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة خلافا لزفر لكن لا يثبت النسب ولا يجب

العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمي شبهة الدليل وهي
ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطي جارية
الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الي
الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت
فليست بمحل الاشتباه اصلا لا لشبهة الفعل ولا لشبهة المحل فلا يسقط بها الحد
ولا يثبت بها النسب ولا يجب بها عدة **قوله** ومن اسلم ولم يهاجر الينا وكذا اذا نزل
خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا وهذا النوع يكون عذرا في
الشرايع كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من الجهل حتي لا يجب
عليها في المسالة الاولي قضا ما فاته من العبادات بعد الاقامة في دار الاسلام
بقدر ما لبث مسلما في دار الحرب لانه لابد من التكليف في سماع الخطاب حقيقة
بالبلوغ او تقديرا بالشهرة في محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضا
يجب عليه ظانا بقبوله الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عليه الخطاب
وذلك لا يسقط القضا عنه بعد تقرر السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالنايم
اذا انتبه بعد مضي وقت الصلاة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن
فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر في شرح الوقاية للمصنف
انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ ولا يوجد له رواية والله اعلم
قوله لم ينفذ تصرفهما علي الموكل والمولي به يكون موقوفا علي الاجازة كتصرفات
الفضولي والعبد المحجور **قوله** حتي لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما
عليهما بثبوت العزل والحجر **قوله** الثاني من العوارض المكتسبة السكر من الخمر
علي وجه السفه والاختيار او من المثلث العنبي لانه انما يحل شربه عند ابي حنيفة
وابي يوسف بشرط عدم الاسكار **قوله** يعني لما كان السكر في هذه الصورة بطريق
مباح نزلناه منزلة الاغما في جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعتاق وساير
التصرفات من البيع والشرا والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه نوع داء كالمرض

خلافا لما روي عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رضي الله عنهما من انه لا يمنع صحة الطلاق ممن تقدم علي استعمال المبيح ونحوه **قوله** عطف علي قوله في الطلاق وقع في بعض النسخ الا الردة وفي بعضها لا الردة فعلي الاول تكون الردة منصوبة علي الاستثنا من عباراته وعلي الثاني ان تكون مجرورة بالعطف علي مدخول في قوله يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره اما اذا اسلم فانه يصح اسلامه ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكره وفي القياس وهو قول ابي يوسف انه في ذلك كالصاحي حتي تبين منه امراته وجوابه ما مر **قوله** والاقرار بالحدود الخالصة اي استثنوا ايضا من عباراته الاقرار باسباب الحدود الخالصة لله تعالي كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغري والكبري وفيه ما مر من الوجهين **قوله** فاقيم السكر مقام الرجوع اقامة للدليل مقام المدلول فانه يندري بالشبهات **قوله** لانه لو زني في سكره يحد اذا صحي لان سكره لا يستقيم شبهة دارية للحد لحصوله بسبب محظور لا يصلح سببا للتخفيف **قوله** لانه لو اقر بالقذف والقصاص يواخذ به لان السكر لا يمنع صحة الاقرار بالحدود الغير الخالصة لله تعالي لان صريح الرجوع لا يبطلها فما بالك بغير الصريح هذا وقد نقل شمس الايمة اتفاق ايمتنا الثلاثة ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام لان النهاية انما تعتبر فيما يندري بالشبهات ان علمها في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال هو ان يراد بالشي غير ما وضع له من غير علاقة وقد يعرف الهزل بانه لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معني ويكون واسطة كالغلط والكتابة علي باب واللفظ قبل الاستعمال **قوله** وخلا عطف علي تطويلا **قوله** لان تلفظ الهازل انما هو عن رضي واختيار صحيح حتي لو هزل بالردة كفر لان التكلم بكلمة الكفر هازلا لاستخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس القول لا بما هزل به بخلاف المكره بالكفر اذا اجري علي لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير

راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد **قوله** من حيث ان خيار الشرط يعدم الرضي بحكم البيع ولا يعدم الرضي بنفس البيع لان قوله بعت واشتريت يوجد برضي العاقد واختياره ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضي به فكذا في الهزل **قوله** ولا ينافي الرضي بالمباشرة في اختيار المباشرة وانما جمع بين الرضي والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضي كما في المكره فان المكره علي الشي يختاره ولا يرضاه اذ الاختيار هو القصد الي الشي وارادته والرضي هو ايثاره واستحسانه بخلاف خيار الشرط فان ذكره في العقد شرط لان المقصود منه هو الاعلام بعدم لزوم العقد لا بلزومه **قوله** والتلجية ان يلجيك الخ التلجية بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد في الحقيقة كان يقول الرجل لصاحبه اريد ان ابيع منك عبدي هذا في الظاهر لامر اخافه ولا يكون ذلك بيننا بيعا في الحقيقة فيجيبه صاحبه الي ذلك ويشهد عليه ثم ان يبيعه منه في مجلس اخر بعد ذلك المجلس ثم يتصادقان علي المواضعة بعد زوال ما تواضعا لاجله **قوله** لعدم الملك لعدم الرضي لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولي لانه المانع من الملك لا عدم الرضي كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضي **قوله** بخلاف ساير البيوع الفاسدة حيث يفيد الملك اذا اتصل به القبض لان الرضي بالحكم وهو الملك موجود فيه ومفقود في الهزل فكان البيع مع الهزل كالبيع بشرط الخيار لكل من المتعاقدين او لاحدهما اذا اشترطا التواضع والهزل ابدا بان يقول احد المتعاقدين للاخر اشتريت منك هذا علي اني بالخيار ابدا ويوجب الاخر البيع علي ذلك فان البيع ينعقد بينهما فاسدا غير موجب للملك اصلا علي احتمال ثم بعد ذلك ان اجاز العقد جاز وان نقضه احدهما بدون رضي الاخر تنقض وان اجازه لم يجز كما هو شان خيار الشرط غير ان ابا حنيفة جعل مدة الاجازة والفسخ مقيدة بالثلاث واطلقاها بنا علي ما عرف من الخلاف الذي بينهم في خيار الشرط ولقايل ان يقول لم لا يقال انه موقوف وما الفرق

مطلب التلجئة

بين الموقوف والفاسد فسادا غير مستقر والجواب ان لهما طريقتين للمشايخ
في التعبير بهما قيل والتعبير بالموقوف اولي لان الفاسد لا ينقلب صحيحا
بخلاف الموقوف اولي لان الفاسد لا ينقلب صحيحا بخلاف الموقوف وفيه تامل
فانا نراهم قد رتبوا الاحكام علي الفاسد دون الموقوف فتنبه لذلك قوله عنده
اي عند ابي حنيفة في الصورتين متي كان الثمن بالالفين وعندهما العمل بالمواضعه
واجب والالف الذي هزلا بها باطل وقولهما هو رواية عن ابي حنيفة وهذا الخلاف
مبني علي ما مر من ان الظاهر عنده هو البنا علي الجد وعندهما هو البنا علي المواضعة
وقد مر الوجه من الجانبين قوله اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه وفي
الرواية الاخري وهي قولهما الثمن الف قوله فالبيع جايز بالدنانير اتفاقا قوله
والقياس ان يكون البيع باطلا لانهما قصدا الهزل بما سميا في العقد وهو الدنانير
فانهما ليسا بثمن في نفس الامر وما قصدا ان يكونا ثمنا وهو الدراهم لم يذكراه
في العقد وذكر البدلين شرط في صحة البيع وجه الاستحسان ان البيع لا يصح
الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل البيع هاهنا فوجب تصحيحه ما امكن
وقد امكن بجعل البيع منعقدا بما سميا من البدل وجعل التسمية بخلاف
جنس ما تواضعا عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد
فانهما لو تبايعا بماية دينار ثم تبايعا بالف درهم كان الثاني مبطلا للاول
فهكذا هنا صونا لتصرف العاقل عن اللغو وانما تعين التصحيح بهذا الطريق
لانه لا يمكن ذلك بجعل الدراهم او غيرها ثمنا لعدم ذكرهما في العقد ولا بجعله
منعقدا بلا ثمن لانه ركن فتعين جعل المسمي ثمنا قوله بان تزوج امراة بالف
بان يقول الرجل للمراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزويجا ظاهرا غير لازم وتوافقه
المراة علي ذلك او وليها واشهدا علي ذلك ثم فعلا قوله ان الشرط الفاسد
يوثر في البيع فوجب فساده والعمل بالمواضعة بجعله شرطا فاسدا لما مر فلم
يعمل بها فيه تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشروط الفاسدة

فالعمل بها لا يفسد قوله اذ المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يوثر الهزل فيه
اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومه
تبعا قوله لا بما هزل به اذ ليس معه تبدل اعتقاد لكن الهازل عن رضي واختيار
يعني في حقه الهزل جدا لكونه استخفافا بالدين فان قلت قد نهي النبي صلي
الله عليه وسلم عن تكفير اهل القبلة قلت النهي عن تكفيرهم لاعتقادهن
ما ذهبوا اليه هو الدين الحق وتمسكهم في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة
وتاويله علي وفق مرادهم والهازل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل
لانه لم يتمسك في ذلك بشبهة فلم يكن جمله منهم بيقين والمراد بقوله عليه السلام
من صلي صلاتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولم يجد ما يناقض الاسلام
فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال الا تري انه لو فعل هذه الافعال وكان منكرا
للحشر او الشفاعة او الرؤية ونحو ذلك او عذاب القبر مثلا لا يكون مسلما قطعا
لوجود ما يناقض الاسلام لتواتر هذه الامور عن الشارع فكذا اذا تكلم بالكفر
هازلا ولو هزل الكافر وتبرا عن دينه حكمنا بايمانه في حق احكام الدنيا لانه
باشر الاقرار علي سبيل الرضي وهو الركن الاصلي في احكام الدنيا علي ان الاصل
فيه المطابقة لما في الجنان فيجب الحكم بايمانه بنا عليه كما يحكم بايمان المكره
علي الاسلام اذا اسلم بنا تلفظه بالاقرار فصار الهزل في ذلك كالهزل فيما لا يوثر
فيه الهزل من الطلاق والعتاق بجامع ان كلا منهما لا يحتمل التراخي ولا الرد
بسبب كما يحتمل البيع بخيار عيب او رؤية فتامل وجه التامل ان قولهم لا يكفر
اهل القبلة مع قولهم بتكفير هؤلاء وامثالهم كمن قال بخلق القران وكالمشبهة يشكله
قوله وهو في اللغة الخفة والتحريك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته
وحركته وفي اصطلاح الفقها عبارة عن خفة تعتري الانسان فتبعثه علي
العمل في ماله علي خلاف موجب الشرع من وجه وعلي اتباع الهوي والعمل بخلاف
دلالة العقل وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لانا لو اطلقنا كما اطلق فخر

الاسلام لكان كل فاسق سفيها لان موجب العقل عدم مخالفة الشرع للدلايل
الدالة علي وجوب اتباعه وان كان كذلك في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف
عند الفقها في السفه الذي يتعلق به الاحكام من منع المال عن السفيه ووجوب
الحجر عليه فيه اذ هو عندهم تبذير المال وتفريقه علي وجه الاسراف ومجاوزة
الحد المعتبر شرعًا فلا يتناول عندهم جميع المعاصي وان تناولهما العمل بخلاف
موجب الشرع **قوله** هذا معطوف علي محذوف الخ فان قلت هنا وصلية والمعروف
فيها انه يوتي بها في مقام الترقي والمبالغة يقال هذا الشي حرام وان كان
اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت من تمام التعريف قالوا وعاطفة اذ لا يمكن
جعلها استينافيه فلابد من معطوف عليه ولم يتقدم ما يصلح للعطف عليه
فنبه الشارح رحمه الله انه مقدر **قوله** وفي هذا القول اشارة الي المصطلح
يعني قول المصنف بعد تمام التعريف وهو السفه والتبذير يشير الي ان غرضه
السفه المصطلح وان كان تعريفه يتناول ان كل فاسق سفيه بارتكاب جميع
المحظورات كتعريف فخر الاسلام **قوله** وذلك اي المذكور من السفه لا يوجب
خللا ونقصانا في الاهلية التي تتعلق بها الخطاب لسلامة بدنه وصحة عقله
الا ان السفيه يكابر بعلمه بمقتضي عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب
حقوق الله تعالي في الدارين واذا لم يخرج عن ذلك بقي اهلا لوجوب حقوق
العباد بالطريق الاولي واذا كان السفيه اهلا لوجوب حقين ثبت ان السفه
لا يخرج شيئا من احكام الشرع الواجبة له وعليه فلا يسقط عنه وجوب الخطاب
بحال سوا حجر عليه او لم يحجر **قوله** ويمنع عنه ماله في اول ما يبلغ بالنص بخلاف
القياس كانه جواب عما يقال اذا قلتم ان السفه لا يمنع شيئا من احكام الشرع وانه
لا يوجب الحجر مطلقا عند ابي حنيفه فكيف قال ابو حنيفة بان السفيه يمنع عنه
ماله اذا بلغ سفيها الي ان يبلغ خمسة وعشرين سنة نظرا له وذلك يدل علي ان
السفه سبب للنظر واذا كان كذلك كان سببا للحجر عليه في جميع تصرفاته

لئلا يتلف فاجاب بانما منع عن السفيه ماله في اول ما بلغ بالنص وهو قوله تعالي
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموالهم وانما اوقع ضمير الاولياء موقع ضمير المولي
عليهم لعلاقات منها كونها في ايديهم ومنها انهم ينتفعون بها كما ينتفع بها من
هي له ومنها انهم يقيمون عليها ويمونها لليتامي ومنها انها صادت بحفظهم
كانها املاكهم الي غير ذلك من العلاقات **قوله** والسفر هو في اللغة قطع المسافه
مطلقا وفي الشرع الخروج المديد عن موضع الاقامة بمفارقة العمران من الجانب
الذي يخرج منه علي قصد السفر **قوله** بحيث لم يبق الاكمال مشروعا خلافا للشافعي
رحمه الله لو اتم مع ترك القعود الاول بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي ولمن وافقه
علي ما مر في بحث الرخصه **قوله** قيل جواب لما وهو بيان الحكم المكلف في ذلك علي
سبيل الافتا لا علي سبيل التمريض ولا علي انه قول للبعض وكان الاظهر ان يقال
قالوا قوله فلا ضرورة له تدعوه الي الافطار لقدرته علي الصوم وعلي تقدير
حصول ذلك بتحققه يمكنه دفعه بالامتناع عن السفه **قوله** في الصورتين
المذكورتين يعني بعد ما امسك وهو مسافر او بعد ما امسك وهو مقيم ثم سافر
قوله فلا تجب الكفارة عندنا لما قلنا وعن الشافعي انها تجب عليه اعتبارا
لاخر النهار باوله وهو بعيد لخلو الاول عن الشبهة وعدم خلو الاخر عنها
قوله لان المرض امر سماوي كالحيض فتبين به ان الصوم لم يكن واجبا عليه في
ذلك اليوم والسفر اختياري يجب عليه الصوم مع طريانه اللهم الا ان وقع له
السفر في ذلك علي وجه القهر كان يكرهه السلطان عليه فانه يقع مسقطا
للكفارة عنه ايضا كما رواه الحسن عن ابي حنيفة كذا نقله قاضي خان رحمه الله
قوله تحقيقا للرخصة في حق الجميع وان كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا
بعد تمام العلة والعلة لا تتم ما لم يتم السفر ويتحقق بمضي مدته وذلك لان
رخصة السفر رخصة ترفيه ولا كمال للرفاهية بدون ذلك ولو توقف الترخيص
علي تمام العلة لفات مقصود الرخصة في حق من لم يكن مقصوده الا مسيرة ثلاثة

ايام وفواته مستلزم لفواتها في حق بعض من هي له فلا تكون عامة مع فرض كونها عامة هذا خلف **قوله** ولم يجعل عذرا في حقوق العباد لان الواجب فيها ضمان المحل لا جزاء الفعل فيعتمد عصمة المحل ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل حتى لو اتلف جماعة مال انسان وجب ضمان واحد **قوله** وافطار الصايم بالاكراه الخ حاصله انه يقول المثال المورود للاباحة اما داخل في الفرض او الرخصة واجيب بان المراد افطار المسافر وانما ياثم بالترك لا لانه ليس بمباح بل لانه بدل نفسه للاباحة فالاثم محقق للاباحة هنا لا مناف لها وفيه شي لما عرفت من تفسير الاباحة والحق ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثالا لها فان قلت فما مثالها على التفسير المذكور قلت قد مثل لها بما اذا اكره بوعيد تلف على شرب خمر او اكل لحم الخنزير فانه يباح له التناول على معنى انه لا يثاب ولا يعاقب على ذلك **قوله** فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضى بدليل انها لا تبطل بالهزل ولقايل ان يقول اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد بخلاف الاكراه فانه لا رضى فيه بالسبب اصلا واختيار السبب ٥٥ موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه لعدم الجامع فيمكن ان يجاب بان في كل من الهزل والاكراه اختيار السبب والحكم والرضى بكل منهما الا ان الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه فان الاختيار هو المعتبر في علية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ **قوله** ولا تقع الاقادير كلها بخلاف اقادير السكران فانها تصح حال السكر ولم يجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد والعياذ بالله تعالى حيث لم يعتبر ولا تبين منه امراته لان الارتداد تغيير محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد **قوله** فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن ان يكون الة لغيره الخ فيه شي فانه تقدم

ان المراد من قولهم يصح ان[ان] المكره يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه بوعيد صار كانه فعله بنفسه كالاكراه على القتل وما يمكن الاكل والتكلم والوطي ايضا والجواب ان المراد بالفعل هنا ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس الفعل هو مقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعله بنفسه وكذا اكل المكره ووطيه المقصود لا مطلق ذلك ولا يمكنه ان يفعله **قوله** واما في نسبته الى المكره حق العبارة ان يقول اما في النسبة الى نفس الاكل واما بالنسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا فيه الى اخره **قوله** فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه فلا يرخص للمكره في اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لا يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص له في قطع طرف الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير عنده ذلك لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره **قوله** كحرمة الخمر والميتة وعن ابي يوسف ان الحرمة لا ترتفع لكن ترخص في الفعل حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر والعياذ بالله تعالى واكل مال الغير هذا اذا كان الاكراه كاملا والا لا يحل له التناول الا انه اذا شرب الخمر لا يحد استحسانا لانه اذا تكامل الاكراه وجب الحد فاذا قصر اورث شبهة كوطي الجارية المشتركة حيث يكون شبهة في درء الحد ٥٥ والحمد لله وحده تمت الحاشية المباركة على شرح المنار تاليف سيدنا ومولانا الشيخ الامام العالم العلامة العمدة المحقق المدقق شرف الدين ابي زكريا يحيى الرهاوي الحنفي عامله الله بلطفه الخفي و[وعده] الوفي ونفع بعلومه المسلمين بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على يد كاتبه افقر عباد الله عملا واكثرهم خطاء وذللا الواثق بالله الملك المجيد المنعم المولى محمد بن المرحوم الشيخ العلامة نور الدين علي الشافعي لمستكتبه سيدنا ومولانا الشيخ الامام العالم العلامة العمدة المحقق المدقق وحيد عصره مولانا نور الدين حمزة الرومي الحنفي عامله الله بلطفه الخفي ووعده الوفي

378

خليفة الحكم العزيز بالديار المصرية تاب الله عليهما توبة نصوحًا وغفر لهما
ذنوبهما وستر عيوبهما وترحم والديهما وغفر لهما ولمشايخهما واولادهما واحبابهما
واصحابهما ولاصولهما وفروعهما ولجميع المسلمين امين يارب العالمين وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى اله واصحابه وازواجه وذرياته الطيبين الطاهرين
وسلم تسليما كثيرا دائما ابدًا سرمدا الى يوم الدين والمسؤول من تفضلات
من يقراء ويطالع في هذا الكتاب ان يسبل ذيل الستر على ما يظهر ما وقع فيه
من الخطاء والزلل فان العصمة لا تثبت لغير الانبياء ويصلحه ويغتفره فان
الستر مطلوب وان تجد عيبًا فسد الخللا جل من لا فيه عيب وعلا
وكان الفراغ من كتابة هذا الكتاب بعد صلاة الظهر يوم
الخميس المبارك ثامن عشر شهر جمادي الاخر سنة
الف وتسعين من الهجرة النبوية على يد
اضعف العباد يوسف بن
درويش محمد

